

**Ф**<sub>илософское</sub>  
**О**<sub>бразование</sub>

**И.В.ЧЕРДАНЦЕВА**

# **ИРОНИЯ:**

**ОТ ПОНЯТИЯ К МЕТОДУ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ,**

**ИЛИ ДО ЧЕГО ДОВОДЯТ ФИЛОСОФОВ**

**НАСМЕШКИ**



РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО

МЕЖВУЗОВСКИЙ ЦЕНТР  
ПРОБЛЕМ НЕПРЕРЫВНОГО ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ  
ПРИ УРАЛЬСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ УНИВЕРСИТЕТЕ  
ИМ. А.М. ГОРЬКОГО

*Серия*  
*«Философское образование»*

*Редакционный совет серии:*

*В.В.Ким (председатель),*  
*В.И.Колосницын, В.И.Копалов,*  
*И.Я.Лойфман, К.Н.Любутин, В.И.Плотников,*  
*В.Д.Толмачев (редактор-координатор), Н.Н.Целищев,*  
*Л.П.Чурина (ученый секретарь)*

РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО

МЕЖВУЗОВСКИЙ ЦЕНТР  
ПРОБЛЕМ НЕПРЕРЫВНОГО ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ  
ПРИ УРАЛЬСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ УНИВЕРСИТЕТЕ  
ИМ. А.М.ГОРЬКОГО

Серия  
«Философское образование»  
*Выпуск 9*

И.В. ЧЕРДАНЦЕВА

**ИРОНИЯ:**  
**ОТ ПОНЯТИЯ К МЕТОДУ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ,**  
**ИЛИ ДО ЧЕГО ДОВОДЯТ ФИЛОСОФОВ**  
**НАСМЕШКИ**

КУРС ЛЕКЦИЙ



Екатеринбург  
1999

**ББК Ю811.5**  
**Ч-459**  
**УДК 101.8:18**

Печатается по решению Межвузовского  
центра проблем непрерывного гуманитарного образования

**Черданцева И.В.**

**Ч-459** Ирония: от понятия к методу философствования, или До чего доводят философов насмешки: Курс лекций / Рос. филос. о-во; Межвуз. центр проблем непрерыв. гуманитар. образования при Урал. гос. ун-те им. А.М.Горького. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 1999. – 166 с.: ил. – (Сер. «Филос. образование» / Ред. совет: В.В.Ким (предс.) и др.; Вып. 9).  
ISBN 5–7851–098–3  
ISBN 5–7851–0153–X (Вып. 9)

В книге определены основополагающие черты категории иронии, характерные для разных этапов ее развития и проведен сравнительный анализ понятия романтической иронии с понятиями юмора и остроумия. Анализируются возможности иронии как метода постижения бытия.

Книга адресована преподавателям философии, аспирантам, студентам гуманитарных вузов, а также всем читателям, интересующимся проблемами теории познания и философии культуры.

**УДК 101.8:18**  
**ББК Ю811.5**

**Научный редактор:**

**В.В.Ким, доктор философских наук, профессор**

**Рецензенты:**

**кафедра философии Алтайского государственного университета;**

**М.Я.Бобров, доктор философских наук, профессор**

ISBN 5–7851–098–3  
ISBN 5–7851–0153–X (Вып. 9)

© И.В.Черданцева, 1999  
© Банк культурной информации,  
оформление, серия, 1999



## ВВЕДЕНИЕ

### УВАЖАЕМЫЕ ЧИТАТЕЛИ!

Представляя вам работу «Ирония: от понятия к методу философствования, или До чего доводят философов насмешки», автору хотелось бы сделать несколько предварительных замечаний.

### ЗАЧЕМ ПИСАЛАСЬ ЭТА КНИГА И О ЧЕМ ОНА

Человек, пытаясь осмыслить окружающий его мир и стремясь быть его полноправным жителем, выстраивает разные «дома бытия». Для одних философов бытие — это эмпирическая реальность, данная им во внешнем восприятии, для других — это мир умопостигаемых сущностей, для третьих — система связей, построенная научным мышлением и т.д. Во всех этих случаях мы не можем не заметить изначальных расколов между человеком и местом его обитания, которое выделяется как нечто независимое от своего обитателя и часто противопоставленное и чуждое ему. Поэтому оказывается, что вместо того, чтобы жить в доме, мы стоим перед его закрытой дверью. Возникает вопрос: что нужно для того, чтобы перешагнуть за порог, скрывающий тайну? Как научиться постигать бытие как некую изначальную целостность человека и мира? Как научиться всегда находиться в «доме бытия»?

Экзистенциализм, задаваясь вопросами подобного рода о совокупном целом всего сущего, захватывающими все существо человека; о пути, ведущем к показу непостижимого, трансцендентного, пытается отыскать такие методы, которые позволили бы наиболее адекватно выразить неизвестное существо бытия с помощью средств, имеющихся в распоряжении человеческого мышления. При этом, с одной стороны, экзистенциалисты говорят о том, что невозможно подойти к пониманию бытия, сделав его непосредственным объектом своего внимания и «прямо» направив на него свой изучающий взор; а с другой стороны, несмотря на эту принципиальную невозможность истинного познания бытия, они ищут такие «косвенные» формы переживания и выражения присутствия, использование которых могло бы привести к какому-то положительному

результату. Поэтому перед экзистенциализмом и нами, пребывающими в поисках своего дома, стоит задача изучения методов «косвенного» постижения бытия, и в связи с этой задачей нам следует обратить внимание на то, каким образом и в какой степени иронический метод позволяет постигать бытие и может быть рассмотрен в качестве метода постижения бытия и, соответственно, метода философствования.

Для этого мы и обращаемся к изучению вначале понятия, а затем и категории иронии и пытаемся установить основополагающие черты иронии, характерные для разных этапов ее развития. Кроме этого, возникает необходимость в рассмотрении иронического метода философствования в качестве предмета специальной философской рефлексии и выяснении возможностей иронии как метода постижения бытия. В результате размышлений мы приходим к выводу о том, что ирония является методом постижения бытия не только на предметном, но и на непредметном уровне, причем на уровне предметности ироническое отношение характеризует форма суждения (точнее, двух противоположных суждений); об иронии как области непредметного знания свидетельствуют невербальные средства выражения (интонация, улыбка), связанные с проявлением эмоционально-волевой сферы иронии. Также мы можем видеть, что понимание иронии как метода философствования позволяет, в определенной мере, объяснить широкое применение иронического принципа в произведениях литературы и искусства, а также в качестве непосредственного образа жизни.

## КАК ПОСТРОЕНА ЭТА МОНОГРАФИЯ

Наша работа представлена в виде курса лекций, состоящего из двух частей (тем). В первой части курса выясняются становление и развитие понятия иронии в историко-философской мысли, вторая часть нашего курса лекций посвящена рассмотрению иронии как метода философствования со всеми вытекающими отсюда последствиями. Кроме того, автор предлагает читателям некоторые цитаты, афоризмы, высказывания из размышлений философов о человеке, а также словарь основных терминов. Мы надеемся, что избранная форма повествования, непосредственно включающая в себя иронические приемы, позволит нам максимально оживить предлагаемый вашему вниманию материал и будет интересной для вас.

## КОМУ МОЖЕТ БЫТЬ ПОЛЕЗНА ЭТА РАБОТА

Эта книга предназначена не только для специалистов в области философии, но и для всех читателей, интересующихся проблемами онтологии, теории познания, эстетики, философии культуры.

## **ТЕМА ПЕРВАЯ,**

**ПОЗНАКОМИВШИСЬ С КОТОРОЙ, УЖЕ ЛЕГКО МОЖНО ДОГАДАТЬСЯ О ТОМ, КАКИЕ ОСНОВНЫЕ ПОДХОДЫ К ОПРЕДЕЛЕНИЮ СОДЕРЖАНИЯ ПОНЯТИЯ ИРОНИИ СУЩЕСТВУЮТ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ, НО ЕЩЕ ДОВОЛЬНО ТРУДНО ПОНЯТЬ, ДЛЯ ЧЕГО НАМ ПОНАДОБИЛОСЬ ЗНАНИЕ ТАКОГО РОДА И К КАКИМ ПОСЛЕДСТВИЯМ ОНО МОЖЕТ ПРИВЕСТИ**

## ЛЕКЦИЯ ПЕРВАЯ,

В КОТОРОЙ ПРОИСХОДИТ ТРОГАТЕЛЬНАЯ ПЕРВАЯ ВСТРЕЧА АВТОРА И ЧИТАТЕЛЕЙ, ПРИЧЕМ АВТОР НЕ ТОЛЬКО ГОВОРIT О ЦЕЛИ СВОЕГО «ИРОНИЧЕСКОГО» КУРСА ЛЕКЦИЙ, НО И НАЧИНАЕТ РАССКАЗ О ТЕХ НЕЗАПАМЯТНЫХ ВРЕМЕНАХ, КОГДА ИРОНИЯ ЕЩЕ НЕ ВХОДИЛА В СОСТАВ ДОСТОПОЧТЕННЫХ ФИЛОСОФСКИХ КАТЕГОРИЙ

*– Вы, я вижу, робеете, – сказала Черная королева. – Разрешите мне представить вас этому боку. Знакомьтесь! Алиса, это Бараний Бок. Бок, это Алиса...*

*Бараний Бок поднялся с блюда и поклонился Алисе, та тоже ему поклонилась, так и не решив, смешно это или страшно.*

*– Я вам отрежу по кусочку? – спросила она Королев и взяла в руки нож и вилку.*

*– Как можно? – запротестовала Черная Королева. – Вас только что познакомили, а вы уже на него с ножом! Унесите Бок!*

Для них, наивных, непоколебимых,  
Сомненья наши – просто вздор и бред,  
Мир – плоскость, нам твердят они, и нет  
Ни грана правды в сказках о глубинах.

Будь кроме двух, знакомых нам извечно,  
Какие-то другие измерения,  
Никто, твердят, не смог бы жить беспечно,  
Никто б не смог дышать без опасенья.

Не лучше ль нам согласия добиться  
И третьим измереньем поступиться?  
Ведь в самом деле, если верить свято,  
Что вглубь глядеть опасностью чревато,  
Трех измерений будет многовато.

Г.Гессе. Игра в бисер

## ДОРОГИЕ НАИВНЫЕ И НЕПОКОЛЕБИМЫЕ!

Если вы твердо уверены в своей наивности и ни на что не променяете свою непоколебимость, то этот курс, связанный с изучением проблем иронического восприятия мира, скорее всего, не вызовет у вас особого чувства восторга от проведенного с пользой времени. Поэтому, еще фактически не начиная, вы можете уже закончить чтение предложенных вам лекций, тем более, что, вообще-то, они предназначены не для вас, а имеют прямое отношение к тем представителям рода человеческого, которые любят сомневаться во всем (в том числе и в наличии всего лишь двух измерений, упоминающихся Германом Гессе в вышеприведенном стихотворении) и которым смеяться, играть и забавляться нравится больше, чем этого не делать.

Иными словами, этот курс лекций посвящается людям, которые хотят быть веселыми и свободными, но поскольку это все-таки курс, претендующий на философское осмысление категории иронии, то нашим несерьезным читателям будет предложено повеселиться, возможно, не совсем традиционным для них способом, попытавшись посмотреть на иронию глазами разных философов, большинство из которых предпочитают облекать свои вольные мысли в серьезные аргументированные формы. При этом самое примечательное состоит в том, что (как можно заключить из разговора двух бесспорно авторитетных личностей – Алисы и Шалтая-Болтая) покорные слуги философии имеют на это право.

«– Когда я беру слово, оно означает то, что я хочу, не больше и не меньше, – сказал Шалтай презрительно.

– Вопрос в том, подчинится ли оно вам, – сказала Алиса.

– Вопрос в том, кто из нас здесь хозяин, – сказал Шалтай-Болтай. – Вот в чем вопрос!»

Итак, философия, являясь хозяйкой положения, предлагает нам сыграть в игру по тем правилам, которые придумали для нас ее верные рыцари. Интересно, что в качестве предмета игры выступает понятие иронии, имеющее к философии, казалось бы, весьма далекое и косвенное отношение. В лучшем случае ирония может истолковываться просвещенной публикой как литературно-художественный и стилистический прием, в худшем – как разновидность насмешки, но вот чтобы привлекать к себе внимание как философская категория... На первый взгляд в такой постановке вопроса есть нечто претенциозное и натянутое, однако, если мы не остановимся на достигнутом и попробуем перейти ко второму взгляду, следующему за первым и сомневающемуся в его истинности, то вполне

может оказаться, что ирония имеет с философией гораздо более тесные связи, чем мы пока себе представляем.

Поэтому, уважаемые читатели, прежде чем заняться какой-либо другой полезной деятельностью (например, прогулкой на свежем воздухе, беседой с приятными вам людьми и т.д. и т.п.), давайте попытаемся выяснить философский смысл понятия иронии (разумеется, при принятии условия, что этот смысл существует). Наверное, ни для кого не будет открытием тот факт, что содержание иронии, как и любого понятия, не может оставаться неизменным на протяжении всей ее долгой и непростой жизни. Исходя из этого, нам предстоит приготовиться к длинному пути по дороге, называемой «История философии» (кстати, те из нас, кто хотел погулять на свежем воздухе, могут попрощаться со своей верой в быстрое исполнение этого желания). *Vita brevis*, не будем терять времени и сделаем первый шаг, но сначала давайте определимся с тем, что мы будем использовать в качестве черного варианта искомого термина.

Согласно философской энциклопедии, ирония является философско-эстетической категорией. Она обозначает высказывание, которое *обладает скрытым смыслом, обратным тому, который непосредственно высказывается*. Это особый вид скрытой насмешки, в которой *отрицание* происходит в подчеркнуто *утвердительной форме*. Ирония состоит в том, что кто-либо соглашается, доказывает, утверждает за явлением право на существование, но в этом утверждении выражается отрицательное отношение к объекту.

Иными словами, «ирония возникает тогда, когда я, желая сказать *«нет»*, говорю *«да»*, и в то же время это «да» я говорю исключительно для выражения и выявления моего «нет». Представим себе, что тут есть только первое: я говорю «да», а на самом деле думаю про себя «нет» — естественно, это будет только обманом, ложью. Сущность же иронии заключается в том, что я, говоря «да», не скрываю своего «нет», а именно выявляю его. Мое «нет» не остается самостоятельным фактом, но оно зависит от выраженного «да», нуждается в нем, утверждает себя в нем и без него не имеет никакого значения» (А.Ф.Лосев).

Будем надеяться, что данные предварительные определения иронии позволят нам в дальнейшем более или менее четко следовать по обозначенному нами направлению поиска «утраченного времени», точнее, затерявшихся в нем иронических смыслов.

«Братья взялись за руки и отправились в лес, а через минуту вернулись с грудой всяких вещей: были тут и диванные валики, и каминные коврики, и одеяла, и скатерти, и крышки от кастрюль, и совки для угля.

– Надеюсь, завязывать и закалывать ты умеешь? – спросил Труляля. – Все это нужно на нас надеть и как-то закрепить!

Позже Алиса рассказывала, что в жизни не видела такой суеты. Как они хлопотали! А сколько всего на себя понадевали! И все нужно было как-то прикрепить и пристегнуть!

– Если они все на себя натянут, – подумала Алиса, – они будут совсем как узлы со старым тряпьем!

В эту минуту она как раз прилаживала Траляля на шею диванный валик.

– Привяжи покрепче, а то отрежет мне ненароком голову, – сказал Траляля. И, подумав, мрачно прибавил: – Знаешь, одна из самых серьезных потерь в битве – это потеря головы...

– Я очень бледный? – спросил Труляля, подходя к Алисе, чтобы она привязала ему шлем к голове. (Труляля называл его шлемом, хотя шлем этот, по правде говоря, больше походил на сковородку)».

Подготовка к сборам (для нас – это сборы в дальнюю историко-философскую дорогу) – вещь серьезная и важная. Взяв пример с Труляля и Траляля и считая себя удачно справившимися с необходимыми приготовлениями, отправимся во времена и места, достаточно удаленные от нас, и осчастливим своим воображаемым присутствием древних греков, ступающих ногами по древнегреческой земле в V веке до новой эры, интересном для нас тем, что именно в нем отмечаются первые появления понятия иронии в греческой поэзии и прозе, связанные с именами Аристофана и Платона.

Познакомившись поближе с комедиями «Осы» и «Облака» и прогулявшись по Афинам, мы можем заметить, что как в литературе, так и в обыденной речи того времени понятие иронии было распространено в значении *пустой болтовни, обмана, насмешки*. Обращение к этимологии слова «ирония» / *eironeia* происходит от *eiro*, что значит «говорю»/ показывает нам, что *иронизировать* первоначально означало просто *говорить*. Но *говорить* также значит и *заговаривать*, то есть «пользоваться заговором» (корень анализируемого слова имеет ритуальное значение, оставшееся в этимологии русского слова «врач», от которого недалеко до старославянского и русского «вру», «врать»). Поэтому неудивительно, что в греческом языке наступает период, когда *eironeia*, происшедшая от *eiro*, превращается в обман, лицемерие и так далее.

Но это содержание понятия иронии еще трудно назвать философским, более того, надо иметь неплохо развитое воображение, чтобы суметь это сделать. Если исходить из известного химического положения, что «по-

добное растворяется в подобном», то философский смысл иронии нам, судя по всему, следует разыскивать в произведениях философствующих эллинов.

Однако здесь нас ожидает сюрприз. Оказывается, что тот, кого называют «главным ироником» античности (а это Сократ), не оставляет нам своих сочинений. Поэтому толкование сократовской иронии достаточно произвольно, так как сам Сократ никогда не называл иронией ни своего философского метода, ни своей манеры обращаться с людьми, и впервые твердое присвоение этой философско-эстетической позиции Сократу мы находим только у Аристотеля. Но уже внимательно читая Платона, мы можем сказать о появлении нового (по сравнению с общепринятым) содержания иронии в его диалогах.

Обратимся к «Пир», на котором Алкивиад произносит свою знаменитую речь о Сократе. Изучив ее, мы можем сказать, что эта речь есть не что иное, как речь об иронии Сократа. Вначале Алкивиад говорит о том, что вид Сократа обманчив: Сократ имеет внешность сатира или силена, он всегда выставляет себя убогим, безобразным, униженным. Но когда Алкивиад «заглядывает внутрь него», он видит, что Сократ прекрасен и изумителен, он поражает всех своим словом, как Марсий – игрой на флейте; сам Алкивиад, когда слушает Сократа, негодует на себя за то, что влачит жизнь раба. Он понимает, что Сократ все преимущества, прославляемые толпой, ни во что не ценит, да и никого ни во что не ставит. Сократ, с одной стороны, всю свою жизнь не делает никаких утверждений, с другой – постоянно посмеивается над людьми, шутит над ними.

(«Вы видите, что Сократ любит красивых, всегда норовит побыть с ними, восхищается ими, и в то же время ничего-де ему неизвестно и ни в чем он не смыслит. Не похож ли он этим на силена? Похож, и еще как! Ведь он только напускает на себя такой вид, поэтому он и похож на полное извращение силена. А если его раскрыть, сколько рассудительности, дорогие соотрапезники, найдете вы у него внутри! Да будет вам известно, что ему совершенно неважно, красив человек или нет, – вы даже не представляете себе, до какой степени это безразлично ему, – богат ли и обладает ли каким-нибудь другим преимуществом, которое превозносит толпа. Все эти ценности он ни во что не ставит, считая, что и мы сами – ничто, но он этого не говорит, нет, он всю свою жизнь морочит людей притворным самоуничижением» (216 с.)).

Красавец Алкивиад, захотев завладеть сердцем Сократа, начинает методически соблазнять его, и Сократ делает вид, что идет ему навстречу. Но когда наступает решительный шаг, Сократ, опираясь на слова Алкивиада (отдающего себя в распоряжение Сократа), предлагает ему свою кра-



соту, в основе которой лежат мудрая воздержанность и большая личная высота. Алкивиад признается пирующим, что он по-змеиному укушен речами, рождающимися в любви к мудрости.

Таким образом, Сократ постоянно делает вид, что угождает своим приятелям, он хвалит их, ничего не утверждая. И вот результат – Алкивиад признается, что он поработен этим человеком, как никто еще не был поработен. Мы видим, как *принижение себя и возвеличивание других* приводит к тому, что Сократ порождает этим в душах людей *чувство идеального, внутренний опыт высших реальностей*, хотя что это за высшие реальности – ясно не говорится. Исходя из этого, мы можем сделать вывод о том, что понятие иронии у Платона действительно является более глубоким, чем до него, это обман, насмешка или издевательство только с внешней стороны, которые содержат в себе весьма уверенную и обдуманную мысль, но имеют самоуниженный вид, – ради высших объективных целей.

Однако, если мы сведем понятие сократовской иронии к одному лишь положительному содержанию, то это будет не совсем правильно (точнее, совсем неправильно). В сократовской иронии содержится очень много *словесного задора и эристики*. В конце «Пира», под утро, когда все спорщики уже заснули или ушли, Сократ все еще доказывает двум своим собеседникам, «что один и тот же человек должен уметь сочинять и комедии, и трагедии» (223 d). Несложно заметить, что ирония, отождествляющая такие противоположности, очень близка к беспредметной и, пожалуй, *чисто эстетической игре* очень тонкого и глубочайшего ума.

Прежде чем мы сделаем заключительный вывод о содержании сократовской иронии, основной смысл которой, как мы можем понять, состоит в противоречии между *видимостью и сущностью* явления, давайте обратимся к знаменитому высказыванию Сократа: «Я знаю, что я ничего не знаю». Возникает забавная ситуация. Когда Сократ говорит, что он не является мудрым, его противники видят в этом иронию, так как полагают, что он говорит неправду. Однако сам Сократ так не считает, потому что он не может сказать с полной уверенностью, что знает истину. Единственное, о чем он уверенно может говорить, – это то, что его задача как философа лишь способствовать рождению истины, быть ее «повивальной бабкой». Сократ признается в собственном неведении, но это неведение человека, для которого нет ничего более важного, чем познание истины, и который прилагает все силы, имеющиеся в его распоряжении, для ее поиска, хотя вполне возможно, что результат этого поиска окажется ничтожным с точки зрения познающего. Процесс поиска знания довольно удачно раскрывает Гете признанием Фауста:

Я богословьем овладел,  
Над философией корпел,  
Юриспруденцию долбил  
И медицину изучил.  
Однако же при этом всем  
Был и остался дураком.

Интересно и достойно похвалы то, что Сократ является ироником в первую очередь по отношению к самому себе и тем знаниям, которые он нашел. Видимо, лучше всех смеется тот, кто не только смеется последним, но смеется последним над самим собой!

Итак, будем надеяться, что наша прогулка в V веке до новой эры по заполненным древними греками Афинам проходит успешно. Однако мы, в отличие от древних греков, испытывающих в основном действие сократовской иронии на себе, сможем посмотреть на нее еще и глазами наших современников. При этом заслуживает внимания то, что современные исследователи находят, по крайней мере, четыре различных оттенка иронии Сократа.

Во-первых, иронию характеризует постоянное использование таких риторических фигур, как *«осмеяние, чтобы восхвалять»* и *«восхваление, чтобы осмеивать»*. Этот вид диалога описан у Аристотеля, Теофраста, Аристона как взаимосвязь двух моментов (*eiron – alazon*). *Eiron* – это насмешливо-предусмотрительная лесть, когда, предвидя последующий результат, скрытый от собеседника, ироник принижает себя... *Alazon* – претенциозное хвастовство на почве самонадеянной неосведомленности, которое приводит к плачевному результату.

Во-вторых, мнимое неведение Сократа становится у него *диалектическим методом, майевтикой* – так называют поиск истины в диалоге путем отвлечения разума от ложных суждений. В философском споре Сократ под маской сочувственного одобрения или мнимого порицания вводит разум собеседника в апорию и уличает его в глупости.

В-третьих, исследователи отмечают своеобразный *сократовский образ жизни*, его постоянное самоумаление и насмешливую симпатию к людям, идеям, событиям. Современное проявление этого аспекта называют *ироническим образом действия*, или *иронической манерой*.

В-четвертых, современные авторы говорят о сократовском гении соединения совершенно разных элементов в гармоническую мысль, – то есть о мудрости или иронии отстранения, – дающую *духовную свободу* по отношению к устоявшимся мнениям или необходимости хода вещей.

Таким образом, получается, что сократовская ирония имеет не только тот смысл, который мы выделили при рассмотрении платоновского

«Пира». Она включает в себя еще и такие характеристики, которые имеют отношение к *технике поиска истины (методу познания), образу жизни человека, обретению духовной свободы*. А это приводит к тому, что сократовская ирония выходит за рамки предметного понятия и является еще и определенным *способом жизни и постижения мира*.

Взглянув на Афины в очередной раз более внимательно, чем мы это делали до сих пор, мы можем заметить, что ирония Сократа – не единственный «мировоззренческий» вид иронии, известный грекам. Греция умеет не только смеяться, но и признавать за трагедией право на существование, поэтому наряду с сократовской иронией, носящей в основном личностный характер, выделяется еще и ирония Софокла, направленная на то, что можно назвать объективным ходом вещей, который не всегда совпадает с устремлением отдельного человека. В современном виде этот тип иронии описывается как *ирония судьбы, событий, драматическая или трагическая ирония*. Эдип Софокла не ведает, что творит, ход вещей оказывается обратен по отношению к действиям героя, а это и составляет суть трагической иронии. Отсюда ирония Софокла предстает как *мировой принцип*, выходящий за рамки сугубо человеческого бытия.

Продолжая нашу прогулку по античности, давайте посмотрим, как трактует иронию Аристотель. Кроме тех качеств, которые она имеет у Сократа, ирония в понимании Аристотеля приобретает черты, *противоположные хвастовству* (ироником называется тот, кто преуменьшает свои дела и собственную значимость), и поэтому Аристотель приписывает иронию тому, кто обладает *величием души*. В «Никомаховой этике» Аристотель различает два вида смеха – иронию и шутовство и заключает: «Ирония свободнее шутовства. Иронизирующий вызывает смех для себя самого, а шут – для другого». Неудивительно, что ироники, по мнению Аристотеля, представляют собой *людей приятных*, говорящих не ради корысти, а во избежание чванства. Мы не можем не заметить, что у Аристотеля ирония очень тесно переплетена со свободным состоянием души человека, и поэтому бескорыстие и внутреннее величие, без которых немислима истинная добродетель, являются неотъемлемыми свойствами ироника.

Завершая наши античные похождения, мы можем с сожалением сказать о том, что после Аристотеля понимание иронии постепенно теряет свою глубину. Ирония становится синонимом *медлительности и бездельности*. Оратор Динарх видит проявление иронии в *сонливости*, Фотий считает, что ироник – это вежливое название для людей *беспечных и ленивых*. Теофраст в «Характерах» полагает, что ирония связана со «*старанием приbedниться*»; цель ироника состоит в утаивании собственных

поступков, сокрытии враждебности по отношению к противнику и одновременном игнорировании враждебных выпадов по отношению к себе. Даже самые беспристрастные из нас могут заметить, что ирония у Теофраста носит односторонний характер, так как в ней не выделяют ее положительные стороны, и поэтому она в первую очередь выступает как *утаивание, нерешительность, проявление скептицизма*. Аристон Кеосский (III в. до н.э.) в своем труде «Об ослаблении высокомерия» оценивает иронию как *особый вид хвастовства и чрезмерную уверенность в себе*. Однако Аристон не считает, что эти качества чересчур плохи: к высокомерным людям он причисляет многих философов (Сократа, Гераклита, Пифагора, Эмпедокла и других). В отличие от Теофраста, Аристон на первом плане *вместо скрытности* ироника выделяет его *льстивость*. Квинтилиан в «Риторических наставлениях» не говорит ничего нового по сравнению с уже сказанным об иронии его предшественниками. Главное внимание он уделяет иронии как *аллегорическому приему ораторской речи*. При этом он описывает иронию как способ, дающий мягкое обращение с людьми, а значение речи ироника Квинтилиан видит в выражении смысла, противоположного высказанному собеседником, причем это делается ироником не с целью оскорбления противника, а для того, чтобы другой человек сам дошел до осознания собственной неправоты.

Итак, самое основное, что мы с вами вынесли из сокровищницы античности относительно философского смысла иронии, состоит в... (будьте добры, закончите сами начатое предложение. В том случае, если вы не сможете этого сделать, прочитайте эту лекцию еще один раз. Если и после этого вы будете испытывать затруднение при выполнении задания, то перестаньте морочить себе голову и прочитайте то, что написано дальше)... в том, что античные философы пытаются рассмотреть иронию *все-сторонне*: не только как понятие, но и как определенный способ поведения, манеру обращения с людьми. Поэтому уже сейчас мы можем сказать, что античная мысль закладывает основы для дальнейшего развития понимания иронии, а также мы можем предвидеть, что все вышеперечисленные аспекты иронии будут затрагиваться и углубляться в большей или меньшей степени последующими мыслителями, интересующимися проблемой иронического мирозерцания.

На этом – прощай, античность! И – здравствуй, средневековье!

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Алексеева И.Ю. О логико-гносеологических характеристиках античных форм дискуссии. – М., 1983. – 25 с.
2. Андрушко В.А. Античный диалог и диалог Возрождения (Платон «Софист» 243-е и Николай Кузанский «Простец о мудрости») // Античное наследие в культуре Возрождения: Сб. ст. – М., 1984. – С. 116–126.
3. Античная литература. Греция. Антология. Ч. 1. – М., 1989. – 512 с.
4. Боннар А. Греческая цивилизация. Т. 1–3. – М., 1958–1962.
5. Васильева Т.В. Дельфийский оракул о мудрости Сократа, превосходящей мудрость Софокла и Еврипида // Культура и искусство античного мира: Сб. ст. – М., 1980. – С. 281–295.
6. Геворкян А.Т. Иносказания Платона. – Ереван, 1987. – 195 с.
7. Гессе Г. Игра в бисер. – Новосибирск, 1991. – 464 с.
8. Гилберт К., Кун Г. История эстетики. – М., 1960. – 684 с.
9. Джохадзе Д.В. Теория познания античного скептицизма и ее современное значение // Эллинистическая философия. – М., 1986. – С. 32–66.
10. Джохадзе Д.В., Стяжкин Н.И. Развитие идей диалектической логики в античном обществе // Вопр. философии. – 1984. – № 4. – С. 116–125
11. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1995. – 638 с.
12. Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения. – М.-Л., 1935. – XXIV, 421 с.
13. Кэррол Л. Приключения Алисы в стране чудес. – Кн.1 – Алма-Ата, 1991. – 144 с.
14. Кэррол Л. Алиса в Зазеркалье. – Кн. 2 – Алма-Ата, 1991. – 176 с.
15. Лосев А.Ф. Ирония античная и романтическая // Эстетика и искусство. Из истории домарксистской эстетической мысли: Сб. ст. – М., 1966, с. 54–85.
16. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. – М., 1994. – 716 с.
17. Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. – М., 1994. – 919 с.
18. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М., 1993. – 959 с.
19. Лосев А.Ф. Скептические элементы в философии Платона и Аристотеля // Византиноведческие этюды. – Тбилиси, 1978. – С. 31–36.
20. Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. – М., 1993. – 383 с.
21. Лосев А.Ф., Шестаков В.П. История эстетических категорий. – М., 1965. – С. 326–359.
22. Пигулевский В.О., Мирская Л.А. Символ и ирония. – Кишинев, 1990. – 168 с.
23. Платон. Диалоги. – М., 1986. – 607 с.
24. Платон. Собр. соч.: В 4 т. – М., 1993.
25. Шаш С.Д. Генезис античной диалектики (Гносеологический аспект). – Минск, 1980. – 127 с.

## ЛЕКЦИЯ ВТОРАЯ,

В КОТОРОЙ ПРОДОЛЖАЕТСЯ РАССКАЗ О СЛОЖНОЙ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ СУДЬБЕ ПОНЯТИЯ ИРОНИИ И ГОВОРИТСЯ О ТЕХ СМЫСЛАХ, КОТОРЫЕ ОНО ПРИОБРЕТАЕТ В ТЕМНЫЕ СРЕДНИЕ ВЕКА, СЛОЖНУЮ ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ И ЯСНЫЙ ВЕК ПРОСВЕЩЕНИЯ

*– Ты загрустила? – огорчился Рыцарь. – Давай я спою тебе в утешение песню.*

*– А она очень длинная? – спросила Алиса...*

*– Она длинная, – ответил Рыцарь, – но очень, очень красивая! Когда я ее пою, все рыдают... или...*

*– Или что? – спросила Алиса, не понимая, почему Рыцарь вдруг остановился.*

*– Или... не рыдают.*

Поздоровавшись со средневековьем в прошлой лекции, мы с вами в данный момент относительно легко оказываемся в атмосфере колокольного звона и рыцарских орденов, проникновенной веры в Бога и шумных базарных площадей, небывалой яркости жизненных впечатлений и страстной мечты о подвиге и так далее (при этом под «так далее» подразумевается информация о своеобразном колорите средних веков, которую все желающие могут получить из работ Й.Хейзинги, Ж.Ле Гоффа, Ф.Броделя, М.Бахтина и всех остальных «медиевистов-культурологов»). В этой неоднозначной атмосфере (в коей, на самом деле, очень сложно получить претендующее на истинность представление о чем-либо, кроме, пожалуй, слова «атмосфера») мы с вами должны умудриться отыскать ироническое настроение и исследовать те «места», в которых оно обитает. Однако уже сейчас мы можем предположить, что данная задача, вероятно, окажется довольно трудной для нас, а ее решение (что еще вероятнее!) может оказаться и вообще неправильным. Но ведь какая-то надежда на то, что правильное решение возможно, все-таки есть. И эту надежду нам следует хоть как-то подержать...

«Алиса робко подошла к двери и постучала.

– Ни к чему стучать, – сказал Лягушонок. – Во-первых, я с той же

стороны двери, что и ты. А во-вторых, они там так шумят, что никто тебя все равно не услышит.

И правда, в доме стоял страшный шум – кто-то визжал, кто-то чихал, а временами слышался оглушительный звон, будто там били посуду.

– Скажите, пожалуйста, – спросила Алиса, – как мне попасть в дом?

– Ты бы могла еще стучать, – продолжал Лягушонок, не отвечая на вопрос, – если б между нами была дверь. Например, если б ты была *там*, ты бы постучала, и я бы тогда тебя впустил...

– Как мне попасть в дом? – повторила Алиса громче.

– А стоит ли туда попадать? – сказал Лягушонок. – Вот в чем вопрос...

– Что же мне делать? – спросила Алиса.

– Что хочешь, – ответил Лягушонок и засвистал.

– Нечего с ним разговаривать, – с досадой подумала Алиса. – Он такой глупый!

Она толкнула дверь и вошла».

Последуем и мы за Алисой, оценивая ее образ действия как верный в данной ситуации, и примемся за дело (для тех из нас, кто предпочитает слова делам, утешением (а отнюдь не издевательством над их убеждениями и стилем жизни!) может служить тот факт, что нам в этой ситуации рано или поздно все равно пришлось бы заняться делом).

Прежде всего, давайте обратимся к средневековой эстетике. Даже самый беглый взгляд на ее основы и устои показывает нам, что в средние века ирония вряд ли может быть принята в качестве чего-либо другого, чем софистического искусства, подрывающего веру в авторитеты и догматы. Более того, рассмотрение исторического развития категории иронии позволяет нам сделать вывод о резком исчезновении этого понятия из эстетического сознания эпохи. В подтверждение этого вывода можно привести высказывания Климента Александрийского, осуждающие смех, остроумие и иронию: «Все, питающие в себе склонность воспроизводить смешные вещи или, лучше сказать, глумливо копировать забавные состояния, должны быть изгнаны из нашей республики... Каким образом можно смешным быть или казаться, не глумясь над словами и разумом, этими драгоценнейшими благами человека? Жалкое же было бы это предприятие – подражать шутам, которых и слушать не стоит...» (Педагог, II 5). Кроме этого, Климент Александрийский полагает, что вреден не только смех, но и те способы выражения мысли, которые имеют целью «возбудить удивление, довести слушателя до раскрытия рта и онемения... Истина через них нигде не преподается». (Строматы, I 8). Поэтому сатирические мотивы, встречающиеся в искусстве средневековья, носят в основном поучительный характер, практически лишенный иронии. Если иро-

нические приемы и используются в то время, то лишь для того, чтобы доказать непостижимость божественных тайн.

Внимательные читатели вряд ли поверят в то, что на этой высокой ноте характеристика иронического сознания средневековья заканчивается. И не только потому, что эти читатели воспитывались в атеистической манере, но и потому, что как-то чересчур гладко все выходит! Непонятно, куда прячется жизнь, оставшаяся от благоговейно-серьезного к ней отношения? Причем это непонятно не только внимательным читателям, но и, например, очень видному исследователю средневековой культуры М.М.Бахтину. И поэтому ему ничего не остается делать, кроме того, чтобы говорить о том, что вместе с официальной культурой средневековья живет культура, корни которой берут начало в народной смеховой традиции и необозримом мире смеховых форм и проявлений. Это и площадные празднества карнавального типа, отдельные смеховые обряды и культы, шуты и дураки, великаны, карлики и уроды, скоморохи разного рода и ранга, огромная и многообразная пародийная литература и многое другое. Эти карнавальные формы принадлежат к сфере бытия, не имеющей отношения к церкви и религии и интересной тем, что ее нельзя свести только к художественно-образной форме существования, поскольку природа карнавала включает в себя еще и непосредственно-жизненное начало. Вслед за Бахтиным мы можем сказать о том, что в карнавале **сама жизнь играет, разыгрывая другую свободную (вольную) форму своего осуществления, свое возрождение и обновление на лучших началах.**

А теперь давайте более внимательно посмотрим на природу карнавального смеха с позиции его бытийственной сущности и особого способа мировосприятия. Что же предстает перед нашими очами? Прежде всего, карнавальный смех – это **праздничный смех**. Далее, этот смех **всенароден**, смеются *все*, это – смех «на миру». Кроме этого, карнавальный смех **универсален**, направлен на все и на всех (в том числе и на самих участников карнавала), весь мир представляется смешным и постигается в своей веселой относительности. Наконец, этот смех **амбивалентен**: он веселый, ликующий и – одновременно – насмешливый, высмеивающий, он и отрицает и утверждает, и хоронит и возрождает». Вряд ли кто-нибудь будет возражать, что в этой характеристике, которую мы попытались дать синкретичному народно-праздничному смеху, заметны черты иронического мироотношения и, особенно, двоякий смысл иронии, противоречие между ее видимой и скрытой сторонами. Хотя мы сейчас говорили об основной традиции карнавального смеха, наши слова могут быть отнесены и к иронии, которая является его формой и развивается начиная с



XVIII в. в качестве стилистического компонента серьезных жанров и по-прежнему сохраняет мирозерцательный характер народного смеха. Так же, как и этот смех, она является выражением сложности, неоднозначности и игривости бытия.

Переходя к эпохе Возрождения, мы видим, что все, что говорилось нами о народном смехе в эпоху средневековья, имеет отношение и к Ренессансу, однако в этот исторический период времени ироническое начало получает большее проявление. Об этом свидетельствует ряд появившихся трактатов, посвященных проблеме остроумия. В Италии об остроумии пишут Тезауро и Маттео Перегрину, в Испании – Грасиан-и-Моралес. В этих трактатах остроумие рассматривается... как свободная игра образами и идеями, имеющая целью развить «острый» и «быстрый» ум. При этом остроумие выступает как необходимое качество творческого гения, при помощи которого он достигает высшей цели искусства – поразить и удивить читателя. При помощи остроумия художник показывает игры противоположностей, смешения трагического и комического, серьезного и смешного. «Как может быть остроумие серьезным и серьезность насмешливой? – пишет Тезауро. – Как может быть веселость грустной и грусть веселой? На это я отвечаю, что не существует явления, ни столь серьезного, ни столь печального, ни столь возвышенного, чтоб оно не могло превратиться в шутку» (*La filos. morale*, 1704, p.316)» [Цит. по: 7. С. 341]. Как мы знаем, остроумное суждение включает в себя одновременное существование противоположностей, видимого и скрытого контекста, и поэтому остроумие в эстетике барокко мы можем рассматривать в качестве иронии. Обращение к ренессансной комедии и мастерам комедийного жанра – Бернардо Довици («Каландрия»), Никколо Макиавелли («Мандрагора»), Джордано Бруно («Подсвечник») приводит нас к выводу о том, что ирония в то время понимается не только как риторическая фигура для ораторских упражнений, а и как эффективный прием комического разоблачения, позволяющий сказать многое, не прибегая к прямой речи. Этот прием заявляет об определенном направлении в осмыслении понятия иронии (сохраняющемуся в литературе вплоть до нашего времени), которое рассматривает иронию как речевой оборот, позволяющий избежать указания на какое-либо лицо и подвергнуть кого-либо осмеянию в форме скрытого намека.

Изучение дальнейшего развития понятия иронии в истории философской мысли показывает, что это понятие поднимается на принципиально новую качественную ступень (по сравнению с той, которую мы пытались представить себе на основе анализа значения иронии в эпоху античности,

средневековья, раннего и позднего Возрождения) лишь в конце XVIII – начале XIX веков, когда ирония становится одной из основных категорий философии немецкого романтизма. Поэтому, честно говоря, обозначенный в названии лекции поиск новых иронических смыслов в ясный век Просвещения может привести, наверное, только к ясному пониманию отсутствия этих новых смыслов в данный период времени. Единственное, на что хотелось бы обратить внимание, – это на точку зрения Джамбаттиста Вико, касающуюся понимания природы иронического начала. Итальянский философ в своем сочинении «Основания новой науки об общей природе вещей» (1725) дает негативное определение понятия иронии, так как считает, что этот троп образован ложью, которая силою рефлексии надевает на себя маску истины. Примечательно, что Вико принимает первую попытку исторического понимания иронии. Согласно его концепции исторического круговорота, на первых этапах развития человечества люди еще не умели абстрагировать общее от частного и поэтому мыслили образами, картинками, мифами... Эти первые люди, говорит Вико, не могли знать иронии. Ирония появляется лишь на последней, «человеческой» стадии истории, когда возникает рефлексивное мышление и вместе с ним все богатство ложных и неадекватных форм сознания». Таким образом, мы видим, что Вико связывает иронию с сознанием, способным к рефлексии и, тем самым, по его мнению, к обману самого себя.

В заключение нашего путешествия по средним векам, эпохе Возрождения и веку Просвещения хочется сказать... «Позвольте! – скажут наконец-то вышедшие из себя внимательные читатели, – как в заключение? Да ведь это форменный произвол! Возрождение и Просвещение здесь фактически не исследованы! Где изучена ирония Эразма Роттердамского? Джонатана Свифта? Вольтера, наконец? Очень интересные дела! Мало того, что эта девица (имеется в виду автор книги) играет в игру по установленным ей самой правилам, она к тому же меняет их, когда ей вздумается! Так же, как ее разлюбившие герои из Кэролла!» И, пародируя явно выраженную страсть автора к списыванию понравившихся ему сюжетов, внимательные читатели приведут следующую цитату из «Алисы в стране чудес»:

« – Я хотел сказать, – обиженно проговорил Додо, – что нужно устроить бег по кругу! Тогда мы вмиг высохнем!

– А что это такое? – спросила Алиса...

– Чем объяснять, – сказал Додо, – лучше показать!..

Сначала он нарисовал на земле круг. Правда, круг вышел не очень-то ровный, но Додо сказал:

– Правильность формы несущественна!

А потом расставил всех без всякого порядка по кругу. Никто не подавал команды – все побежали, когда захотели. Трудно было понять, как и когда должно кончиться это состязание. Через полчаса, когда все набегались и просохли, Додо вдруг закричал:

– Бег закончен!»

Дорогие читатели! Все то длинное, что я могу сказать по поводу вашего выступления, коротко выглядит следующим образом: нельзя объять необъятное (воздержусь от приведения комментариев Козьмы Пруtkова по поводу того, что нужно сделать с теми, кто все-таки полагает, что необъятное объять возможно). Действительно, работ, создатели которых использовали иронический принцип для выражения своих мыслей, гораздо больше, чем тех, о которых было упомянуто. Поэтому я предлагаю остановиться на определенном критерии их выбора, заключающемся в том, что мы с вами будем изучать те труды, в которых ирония не только употребляется, но и подвергается философско-теоретическому осмыслению. В связи с вышеупомянутым критерием такие философы и писатели, как Эразм Роттердамский, Джонатан Свифт, Вольтер, не входят в круг нашего непосредственного внимания. Но это не значит, что они плохие ироники! (Хотя, вообще-то, могли бы и позаботиться о потомках и оставить кое-какую философскую информацию об иронии для нашего размышления!)

Итак, позвольте в заключение сказать, что в этой лекции была принята попытка осознания понятия иронии в тот исторический период, когда она еще не выходит на уровень категории философии (то есть не осознается принадлежащей к общим, фундаментальным философским понятиям, отражающим наиболее существенные закономерные связи и отношения реальной действительности и познания), но тем не менее заявляет о себе как о мировоззренческой позиции. При этом можно сделать следующие выводы.

1. Философы средневековья не вносят значительного вклада в развитие «античного» содержания понятия иронии. В средние века наблюдается в основном негативное восприятие иронии. Средневековые мыслители считают иронию, так же, как остроумие и смех, вредным искусством и используют иронические приемы лишь в своих интересах для доказательства божественных тайн. Эпоха Возрождения характеризуется тем, что ее деятели относятся к иронии с большим интересом, размышляют о ней и ее сущностных чертах и замечают ее двойственность. В это время ирония широко используется в качестве риторического приема, зачастую в литературных произведениях.

2. Если говорить о том, каким образом современная философская мысль оценивает возможность существования и характер иронии в средние века, то можно заметить, что происходит осмысление этого понятия на совершенно новом уровне по сравнению с уровнем средневековой философии и богословия (сходная ситуация наблюдается с пониманием иронии Сократа античными философами и современной рефлексией по ее поводу). Вслед за М.М.Бахтиным мы говорим о том, что народно-праздничный смех средневековья имеет мирозерцательный характер и направленность на высшее, и ирония как одна из форм этого смеха является особым способом мировосприятия, выражением неоднозначности, игривости бытия. Таким образом, мы можем представить иронию как мировоззренческую позицию, отражающую определенную грань бытия.

Ну и наконец, если мы попытаемся коротко определить положительное содержание понятия иронии в то время, когда она еще не выходит на уровень категории философии, то ирония может быть представлена как способ жизни и познания мира; мировоззренческая позиция, выражающая некоторую грань бытия – противоречие между видимостью и сущностью явления – и дающая индивиду состояние духовной свободы.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Асмус В.Ф. Вопросы теории и истории эстетики. – М., 1968. – 654 с.
2. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – 2-е изд. – М., 1990. – 543 с.
3. Варшавский И.Л. Исторический очерк исследования иронии // Вопросы истории и теории эстетики: Сб. ст. – Вып. XI. – М. – С. 45–52.
4. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе вещей. – Л., 1940. – С. 149
5. Гилберт К., Кун Г. История эстетики. – М., 1960. – 684 с.
6. Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. – М., 1981. – 359 с.
7. Лосев А.Ф., Шестаков В.П. История эстетических категорий. – М., 1965. – С. 326–359.
8. Хейзинга Й.-Х. Осень средневековья: Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV–XV вв. во Франции и Нидерландах. – М., 1988. – 543 с.

## ЛЕКЦИЯ ТРЕТЬЯ,

В КОТОРОЙ ОСУЩЕСТВЛЯЕТСЯ СКАЗОЧНОЕ ПРЕВРАЩЕНИЕ ИРОНИИ ИЗ ПОНЯТИЯ В КАТЕГОРИЮ ФИЛОСОФИИ И ЭСТЕТИКИ БЛАГОДАРЯ ЧУДЕСНОЙ ПОМОЩИ НЕМЕЦКОГО РОМАНТИКА ФРИДРИХА ШЛЕГЕЛЯ – ПЛАМЕННОГО ПОЧИТАТЕЛЯ ИРОНИЧЕСКОГО НАЧАЛА И ТАЛАНТЛИВОГО СОЗДАТЕЛЯ ЕГО НОВЫХ СМЫСЛОВ

*– Наконец-то, восьмая линия! – воскликнула Алиса, прыгнула через ручеек и бросилась ничком на мягкую, как мох, лужайку, на которой пестрели цветы.*

*– Ах, как я рада, что я наконец здесь! Но что это у меня на голове? – воскликнула она и в страхе схватилась руками за что-то тяжелое, охватившее обручем голову.*

*– И как оно сюда попало без моего ведома? – спросила Алиса, сняла с головы загадочный предмет и положила себе на колени, чтобы получше разглядеть.*

*Это была золотая корона.*

В 1797 году в Германии выходом в свет журнала «Атенеум» заявляет о своем образовании йенский кружок – первое литературное объединение романтиков. В нашем с вами повествовании данный факт играет роковую роль: именно с ним связано очень важное событие в жизни понятия иронии.

Итак, что же происходит? Какие новые мысли рождаются в причудливом романтическом уме при взгляде на иронию? Какие новые чувства и настроения?

Поиск ответов на эти вопросы не так прост, как может показаться нам вначале. Дело в том, что большинство романтиков, как и большинство ранее существовавших (и ныне существующих, и, возможно, будущих существовать потом) ироников, рассуждениям об иронии предпочитают показы ее действия в своих сочинениях. Именно поэтому художественные произведения Новалиса, Л.Тика, Э.Т.А.Гофмана, Г.Гейне являются не только яркими образцами литературы романтизма,

но и представляют собой художественное воплощение иронического таланта их авторов.

Но нас в данном случае должен интересовать не блеск иронических способностей сочинителей, а философско-теоретическое осмысление романтической иронии. Этот путь изучения иронии приводит нас к Ф.Шлегелю как главному изобретателю и теоретику этой категории.

Пытаясь осознать статус иронии и ее роль в мировоззрении, Ф.Шлегель пишет в «Критическом фрагменте» под № 42: «Философия есть истинная родина иронии, которую можно было бы определить как прекрасное в сфере логического: ибо везде, где в устных и письменных беседах не вполне систематически предаются философии, там следует создавать иронию и требовать ее... Существуют древние и новые произведения, во всей своей сути проникнутые духом иронии. В них живет дух подлинной трансцендентальной буффонады. Внутри них царит настроение, которое с высоты оглядывает все вещи, бесконечно возвышаясь над всем обусловленным, включая сюда и собственное свое искусство, и добродетель, и гениальность».

Что ж! Колокол ударил, слова прозвучали! Ирония, по мнению Ф.Шлегеля, является принадлежностью не только области филологии (как литературно-стилистический прием, разновидность ораторского искусства и так далее), но по своему происхождению имеет прямое отношение к философии и несет на себе, «бесконечно возвышаясь над всем обусловленным», философскую, метафизическую нагрузку! Поэтому нет ничего удивительного в том, что романтическая ирония равнодушна к частностям в своем предмете. Она избирает коллизии куда позначительнее, интересы ее универсальны. Она ставит целое против целого, мир романтизма против бюргерского, гениальный мир против посредственного и бездарного, бытие против быта. Бесконечное и безграничное становятся частью иронического отношения, интеллектуальная насмешка включает в себя обобщенные понятия, стремящиеся к выражению целостности, и более того, ирония избирает путь бесконечного возвышения над обусловленным и определенным и, следовательно, бесконечный процесс отрицания найденных истин. Мы видим, что романтическая ирония имеет у Ф. Шлегеля, в силу сказанного выше, действительно универсальный, философский характер.

Но, как известно, разные философы определяют предмет и задачи философии по-разному. Поэтому для нас будет совершенно нелишне припомнить то, что Ф.Шлегель цель философии видит в познании высшей реальности. Но каким образом можно достичь эту цель? Насколько она осуществима? Когда Ф.Шлегель размышляет об этом, он приходит к вы-

воду о невозможности ее осуществления вследствие того, что высшее в силу своей высоты не может быть заключено в понятие. По мысли немецкого романтика, познание бесконечного предмета бесконечно, как сам предмет, никогда не может быть завершено, полностью выражено в определенных словах, замкнуто в узких границах какой-либо системы. По тому, как разворачиваются здесь дела (имеется в виду романтический взгляд на мир), мы можем понять, что философии как науке никогда не грозит быть законченной, замкнутой и совершенной, единственное, что она может делать, – это лишь стремиться к этой высокой цели. Исходя из такого понимания философии больше как искания, устремления к науке, чем самой науки, становится ясным, что одним из путей приближения к высокой цели познания бесконечного может быть, вне всякого сомнения, как раз романтическая ирония в силу заключенного в ней чувства неразрешимого противоречия между безусловным и обусловленным, чувством невозможности и необходимости всей полноты высказывания.

Отыскав «родину иронии» – философию, Ф.Шлегель определяет далее в «Критическом фрагменте» под № 42 саму иронию как «...прекрасное в сфере логического», а в «Критическом фрагменте» под № 48 ирония выступает как форма парадокса («Ирония есть форма парадоксального. Парадоксально все, что одновременно хорошее и значительное»). Давайте попытаемся проанализировать эти два высказывания и те связи, которые могут возникнуть между ними. Насколько можно судить, красота иронии состоит в том, что она вносит парадоксальность в сферу логического. Отсюда следует, что ироническое мышление противоположно рассудочному мышлению, которое существует сообразно с законами логики и не допускает одновременного существования двух понятий, взаимно исключающих друг друга. Получается, что ирония имеет свою логику, причем это не школьная логика, это, скорее, логика общения, где противоположности не исключаются, а утверждаются, где допускается противоречие.

Таким образом, от нашего проницательного взора не может ускользнуть, что Ф.Шлегель как, наверное, очень веселый и не очень серьезный человек, признавая права логики на существование, тем не менее пытается выйти за ее границы. Это он делает для того, чтобы приблизиться с помощью иронии к познанию действительности, никогда не вмещающейся в прокрустово ложе логических законов, на основании которых строятся философские системы. Не без помощи его рук и головы романтическая ирония наносит непоправимый удар по крепости рассудка и позволяет себе встать по ту сторону логических ограничений и запретов. Улавливая противоречивость бытия, романтики отдают предпочтение не какой-либо одной стороне, а как любители истины и приключений выбирают одно-

временное существование обеих сторон, взаимно исключающих друг друга, и это вполне оправданный шаг с их точки зрения, поскольку согласно романтическому пониманию жизни именно противоречия могут быть признаком настоящей любви к истине.

Отсюда и резюме: романтическая ирония как способ познания бесконечного, является формой мышления, допускающего и утверждающего парадокс и выходящего тем самым за границы традиционных логических законов.

Умение возвыситься над всем обусловленным, в том числе и над собственной добродетелью, гениальностью, искусством и так далее, позволяет нам предположить, что, пожалуй, в мире ироника нет никаких абсолютных истин (за исключением, наверное, только иронии как принципа постижения мира). Все истины относительны, все имеют право на существование, поэтому романтик выступает как «человек играющий» (*homo ludens*) и потому свободный, не относящийся ни к одному убеждению или занятию, кроме игры, серьезно. Поэтому неудивительно, что романтически настроенный индивид, как пишет Ф.Шлегель, умеет настроиться по желанию философски или филологически, критически или поэтически, исторически или риторически, на античный или современный лад, совершенно произвольно, подобно тому, как настраивают инструмент, в любое время и на любой тон.

Относительность восприятия мира и себя самого, признание игры как существенной части бытия имеет для ироника большой положительный смысл, это не пустое отрицание всех и вся, это скепсис, ведущий к универсуму как высшей реальности. Романтическая ирония позволяет игре осуществиться, именно она несет ответственность за создание состояния свободы, без которого бытие романтика представить невозможно. Ф.Шлегель говорит о том, что «ирония есть самая свободная из всех вольностей, так как благодаря ей человек способен возвыситься над самим собой, и в то же время ей присуща всяческая закономерность, так как она безусловна и необходима. Нужно считать хорошим знаком, что гармонические пошляки не знают, как отнестись к этому постоянному самопародированию, когда попеременно нужно то верить, то не верить, покамест у них не начнется головокружение, шутку принимать всерьез, а серьезное принимать за шутку». Таким образом, мы можем заметить, что романтическая ирония – это не только способ познания бесконечного, возвышающийся над логическими табу, но и особое свободное состояние духа, благодаря которому происходит и «ироническое познание», и романтическая игра, являющаяся естественным продолжением духовного акта свободы.



Интересно, что, размышляя о многозначности понятия иронии, Ф.Шлегель уделяет особое внимание характеристике иронии Сократа. Более того, истинная ирония, в понимании создателя романтической иронии, должна приближаться к иронии великого греческого мыслителя, поскольку последняя выражает ясность сознания и мышление, устремленное к бесконечному. Кроме этого, сократовская ирония, по мнению Ф.Шлегеля, способствует тому, чтобы двойственность, диалогичность, являющаяся «естественной формой человеческого мышления», и внутренний разговор как «глубочайшее бытие» человека могли непосредственно проявить себя, при этом ирония как движущая сила разговора вызывает живое движение мысли и позволяет ей проявиться во всей своей противоречивости и изменчивости.

Нам с вами следует обратить внимание на тот факт, что обращение Ф.Шлегеля к живому движению мысли и живому мышлению связано с его пониманием философии как «философии жизни». Ранее уже говорилось о том, что Ф.Шлегелю недостаточно иметь только логически непротиворечивую философскую систему и довольствоваться пустыми формулами, лишенными их живого смысла; кроме этого, описание мира в абстрактных выражениях немецкий философ считает принципиально ошибочным. Ему необходимо, чтобы абстрактная форма могла наполниться жизненно конкретным содержанием во всем его изобилии и удержать его. Иными словами, философия жизни Ф.Шлегеля, не отрицая законов логического мышления, в то же время видит их границы и стремится создать «живую логику», разработав круг понятий и способ философствования, основанные на глубоком внутреннем чувстве. При этом допускается, что ради сохранения этого чувства возможно изобретение того языка, который наиболее подходит для каждого конкретного типа философствования. Отсюда философия Сократа и ее язык – ирония, построенные на чувстве божественной любви и чувстве неспособности схватить в словах и всецело выразить в языке полноту этой божественности, выступают в качестве ярчайших образцов живого мышления и философии жизни, как их понимает Ф.Шлегель. По его мнению, «истинная ирония... есть ирония любви. Она возникает из чувства конечности и собственного ограничения и видимого противоречия этого чувства идее бесконечного, заключенной во всякой истинной любви».

Таким образом, рассмотрев то содержание, которое вкладывает в понятие сократовской иронии Ф.Шлегель, мы можем сделать следующие выводы.

1. Ирония является способом живого мышления. При этом, по сравнению с обыкновенным логическим мышлением, живое мышление харак-

теризуется тем, что оно вносит в понятия и категории, образованные с помощью логики, чувство внутренней полноты и жизни за счет выделения в качестве первоначал философии не одних только познавательных способностей человека, но и способностей чувствования и желания (как пишет Ф.Шлегель, «...не рассудок, не разум принимается за высшее, но любовь»); поэтому живое мышление выступает как синтез разума, чувства, желания. Это мышление человека переживающего, а не только разумного. Отсюда следует, что ирония как способ живого мышления состоит из органического слияния чувственного (эмоционального) и интеллектуального начал, и проявляясь, помимо способа познания бесконечного (своеобразие которого заключается в допускаемой и утверждаемой противоречивости мышления), как настроение и чувство, является более глубоким и универсальным, чем логический, способом познания реальности. В этом мы с вами можем обнаружить одно из главных достоинств иронии как способа философствования по сравнению с чисто интеллектуальными методами постижения мира.

2. Сократовскую иронию, пристраивающуюся из чувства любви, Ф.Шлегель считает истинной в отличие от других видов иронии. Следовательно, его интересуют в первую очередь такие стороны иронии, которые можно охарактеризовать как «положительные», имеющие глубокое внутреннее содержание. Однако, с другой стороны, Ф.Шлегель не исключает и другого взгляда на иронию, с его точки зрения довольно поверхностного, представляющего иронию лишь как разновидность насмешки и обмана.

3. Естественная форма, в которой ирония Сократа наиболее удачно выражает себя, – диалог, живая беседа, разговор людей, занятых поиском истины, по мнению Ф.Шлегеля, не менее ценна и интересна, чем строгое изложение уже найденных истин, встречающееся довольно часто в научных трактатах. Кроме того, если мы будем говорить о процессе иронического постижения мира, то он в своей логике и последовательности в наибольшей степени раскрывается именно в диалогической речи, предполагающей двойственный, противоречивый характер мышления как его основную глубочайшую черту.

4. Мы можем с большой долей уверенности предположить, что у Ф.Шлегеля концепция романтической иронии совпадает в основных чертах с тем смыслом, который он вкладывает в понятие сократовской иронии (судя по его произведениям, Ф.Шлегель не считает нужным различать эти два понятия). Однако тем не менее, несмотря на то, что именно в сократовской иронии Ф.Шлегель видит проявление высшего положительного содержания иронии – чувства любви к бесконечному, следует заме-

тить, что с точки зрения этого философа в иронии Сократа не менее велика и роль интеллектуального, разумного начала. (Данный факт в какой-то степени может выступать в качестве отличия сократовской иронии от романтической).

Давайте посмотрим более внимательно, к чему приводит такое заключение. Размышляя о философии Платона и относя ее к интеллектуальному дуализму, Ф.Шлегель полагает, что слабое место этой философии заключается в признании двух рядоположенных первооснов: духовной и телесной. И хотя Платон и ставит сознание выше бытия, дух выше тела, в его философии *мир и все вещи* образованы всесовершенной интеллигенцией *из изначально существующей материи*, и именно в этом, по мысли немецкого романтика, состоит несовершенство данной системы. Каким же образом предлагает Ф.Шлегель устранить вышеупомянутый недостаток? Он советует включить в сферу первоначала не только разум, который в силу своей природы не может существовать без того, что не есть он сам («активная интеллигенция – без материи, формируемого ею объекта, пассивная – без созерцаемого ею объекта»), но и желание, и чувство, или, другими словами, то, что он называет побудительной способностью. Благодаря этой побудительной способности чувствования и желания Ф.Шлегелю и представляется возможным уйти от дуализма и вывести творчество материи из духа. Он рассуждает следующим образом: «Представление о разуме как о высшем духе, божестве еще не решает проблемы, разум не может *порождать, творить*, он может только устроить. Скорее, можно показать, как из любви возникает жизнь, а из нее телесная организация... И хотя эта новая попытка объяснить возникновение духа и материи из любви как общего их начала еще не осуществима вполне удовлетворительно и может подвергнуться коррективам, все же это представление оказывается сравнительно более достоверным и удовлетворительным, чем изложенное выше, недостаточность которого обнаруживается уже при первом рассмотрении». Опираясь на вышеприведенные данные, мы в состоянии сделать вывод о том, что ирония в романтизме ясно осознается как «ирония любви», в отличие от понимания иронии в первую очередь как интеллектуальной способности в платоновской философии, где ясное осознание чувственного начала иронии отсутствует (по крайней мере, на вербальном уровне). По-другому мы можем выразить это следующим образом: чувство как неотъемлемая внутренняя природа иронии проявляется в романтической иронии в большей степени, чем в сократовской (причем эта большая степень обуславливается большей мерой осознания сущности иронии в романтизме как синтеза чувственного и интеллектуального начал).

Перед тем, как сделать заключительные выводы о том, каким содержанием Ф.Шлегель в лице немецкой романтической школы наполняет категорию романтической иронии, хотелось бы обратить внимание на еще одно определение иронии, которое он приводит в «Идеях» (№ 69): «Ирония – это ясное осознание вечной подвижности, бесконечно полного хаоса». Ранее Ф.Шлегелем уже неоднократно указывалось на особую ясность сознания, присущую романтику, иронически воспринимающему мир. Повидимому, многократное повторение этой мысли связано с определенной важностью закрепления понятия иронии в статусе категории философии, поскольку именно осознание такого рода приводит к более глубокому осмыслению иронии уже на новом, категориальном уровне.

Итак, основываясь на понимании категории иронии Фридрихом Шлегелем и кратко обобщив все вышесказанное, мы можем дать следующее определение романтической иронии:

Романтическая ирония – это категория философии, являющаяся более универсальным и глубоким, чем логический, способом постижения реальности и поиска истины. Как способ живого мышления, (закрывающийся в синтезе познавательных и побудительных способностей человека), эта категория состоит из органического слияния чувственного и интеллектуального начал. В связи с этим она проявляется как единство, с одной стороны, настроения и чувства, а с другой стороны, способа познания бесконечности, который, в свою очередь, характеризуется тем, что он представляет собой форму мышления, допускающего и утверждающего парадокс за счет одновременного существования двух положений, взаимно исключаящих друг друга. При этом немаловажно, что ирония – это не только способ познания бесконечного, но и бесконечный процесс постижения действительности, так как обращение к реальности определенного уровня предполагает возникновение идеальности соответствующего уровня, а это влечет за собой образование реальности более высокого порядка и так далее. Как способ живого мышления ирония находит свое самое адекватное выражение в диалоге, свободной беседе, разговоре (при этом имеется в виду не только разговор с собеседником, но и так называемый внутренний разговор человека с самим собой); эта внешняя свободная форма выражения в определенной мере подтверждает внутреннее свободное состояние духа, свойственное иронизирующему человеку, и благоприятствует осуществлению игрового настроения ироника.

Ну что, заскучили? Чересчур долго и утомительно? Зато в соответствии с лучшими традициями научного тона! Бедные-бедные читатели! Хорошо, что вы знаете о том, что автор является не очень плохим человеком, иначе, в противном случае, вам могла бы прийти в голову неверная

подозрительная мысль о некоторой способности автора к издевательству над окружающей средой. Но, дорогие мои, кто из нас дразнился в прошлый раз? Кто называл автора девицей и призывал его к упорядоченному «безотвлекательному» изложению? Уж, наверное, никак не сам автор!

Но кто прошлое помянет, тому... И правильно. Будем считать инцидент исчерпанным, себя – осознавшими понятие иронии в его новом, категориально-романтическом амплуа, а романтическую иронию – отыскавшей свои шлегелевские первоначальные смыслы и устремленной к более глубокой характеристике своих сущностных черт и свойств на основании тех трудов, которые специально посвящены «положительному» рассмотрению этой категории.

Список литературы приводится в конце четвертой лекции.

## ЛЕКЦИЯ ЧЕТВЕРТАЯ,

В КОЕЙ ПРОИСХОДИТ ОБРАЩЕНИЕ К ТЕМ ИССЛЕДОВАТЕЛЯМ, КОТОРЫЕ ИЗУЧАЮТ КАТЕГОРИЮ РОМАНТИЧЕСКОЙ ИРОНИИ (НЕСМОТРИ НА ТО, ЧТО НЕ ОНИ ЕЕ ИЗОБРЕЛИ), ПРИЧЕМ В РЕЗУЛЬТАТЕ ЭТОГО КАК РОМАНТИЧЕСКАЯ ИРОНИЯ ОБОГАЩАЕТ И УГЛУБЛЯЕТ СВОЕ СОДЕРЖАНИЕ, ТАК И АВТОРЫ ПОЛУЧАЮТ УДОВОЛЬСТВИЕ ОТ ТОГО, ЧЕМ ОНИ ЗАНИМАЮТСЯ

— Ты... кто ... такая? — спросила Синяя Гусеница...

— Сейчас, право, не знаю, сударыня, — отвечала Алиса робко. — Я знаю, кем я была сегодня утром, когда проснулась, но с тех пор я уже несколько раз менялась.

— Что это ты выдумываешь? — строго спросила Гусеница. — Да ты в своем уме?

— Не знаю, — отвечала Алиса. — Должно быть, в чужом. Видите ли...

— Не вижу, — сказала Гусеница...

— Вы с этим, верно, еще не сталкивались, — пояснила Алиса. — Но когда вам придется превращаться в куколку, а потом в бабочку, вам это тоже покажется странным.

— Нисколько! — сказала Гусеница.

— Что ж, возможно, — проговорила Алиса. — Я только знаю, что мне бы это было странно.

— Тебе! — повторила Гусеница с презрением. — А кто ты такая?

Это вернуло их к началу беседы.

## ДОРОГИЕ ЧИТАТЕЛИ!

В этой лекции, посвященной уточнению и более глубокому осмыслению основных характеристик романтической иронии, мы с вами попытаемся посмотреть на эту категорию неромантическими глазами (при этом, как можно догадаться по определению, под неромантическими глазами понимаются такие глаза, обладатели которых не являются немецкими

романтиками со всеми вытекающими отсюда последствиями). Кстати, как вы думаете (при условии, что вы думаете), зачем нам это нужно? Может быть, взгляд со стороны и историко-философская дистанция позволят нам увидеть какие-то новые нюансы в содержании исследуемой категории? Или, может быть, нам просто нечего делать, и мы вследствие этого повторно обращаемся к уже изученному? Или нам просто нечего делать? Или (продолжите, как вам нравится)...

Приступая к раскрытию темы, заданной в этой лекции, прежде всего, попробуем согласиться с утверждением «Годы дают о себе знать» и посмотрим, что из этого выйдет. Почти всех авторов, изучающих романтическую иронию, отличает от Ф.Шлегеля то, что они, как правило, всегда обращают внимание на ту **историческую обстановку**, которая предшествовала возникновению немецкого романтизма. Ф. Шлегель, разрабатывая эту категорию, видимо, не считает нужным обращаться к историческому контексту эпохи, поскольку, с одной стороны, этот контекст неявно подразумевается сам по себе как современный автору, а, с другой стороны, романтическая ирония в какой-то мере рассматривается ее создателем как вневременная категория философии, имеющая отношение к метафизическому уровню существования. Выделение же современными авторами исторического ракурса, соответствующего выходу романтизма «в свет» связано, скорее всего, с поиском наиболее четкого и полного представления исторической картины эпохи. А полученное знание искомой «панорамы истории», конечно же, позволит нам более точно исследовать причины образования и развития нашей любимой категории и, следовательно, тех смыслов, которые могут в него вкладываться.

Если мы с вами обратимся к страницам книг, посвященных характеристике условий, соответствующих появлению романтического взгляда на мир, то мы увидим, что по мере развития буржуазных отношений идеал духовно богатой, свободной и творчески всемогущей личности, складывающийся в европейской культуре с эпохи Ренессанса, все больше расходится с действительностью. Человек из самоцели превращается в средство производства и «меновую стоимость». Эпоха ранних буржуазных революций, казалось, открывает для европейской мысли новую надежду на преодоление разрыва идеала и действительности, но террор, последовавший за французской буржуазной революцией, разрушает эту надежду, а с ней и упования на «всесильный Разум». Неудивительно, что это приводит к возникновению скептического взгляда на мир, а также сомнению в возможности изменить устоявшееся положение вещей и заставляет европейскую мысль использовать одно из последних оставшихся у нее средств — иронию.

Нетрудно догадаться, что осмысление исторических событий, связанных с Великой французской революцией 1789–1794 годов, сыграло значительную роль в обращении романтиков к понятию иронии (главным образом, античной) и выработке собственной концепции иронии. Кроме этого, по мнению многих исследователей, на рубеже XVIII–XIX веков происходят изменения в типе мышления и смена типов философствования. Диалектический разум приходит на смену просветительскому рассудку, и ироническому пафосу романтизма ничего не остается сделать, кроме того, чтобы вырасти из объективно развившегося сознания комичности и нежизненности рассудочных мироустроительных проектов.

Итак, что же приносит нам обозрение исторических условий возникновения категории романтической иронии? В первую очередь то, что если говорить об определенной реакции на определенные изменения, происходящие в жизни социума, то ирония может рассматриваться как **жизненная позиция** романтика. При этом отношения романтика с его социальным окружением следует считать достаточно своеобразными, поскольку недоверие к разуму, к буржуазному прогрессу, к возможностям революционного обновления жизни, словом, всеобщее сомнение заставляет романтически настроенную личность искать опору не во внешнем мире, а во **внутренней жизни**, остающейся единственной несомненной ценностью. Насколько мы можем представить себе данную ситуацию, ироническая позиция становится в ней средством обособления личности от общества.

Романтик не претендует на переделывание исторической реальности, его, прежде всего, интересует свой собственный внутренний мир и возможности развития этого мира независимо от окружающей действительности; поэтому, если мы очень условно представим себе жизненную позицию романтически настроенного человека состоящей из трех основных типов отношений (индивид – общество, индивид – индивид, индивид – его внутренний мир (духовная жизнь, освоение культурно-исторических ценностей)), то неудивительно, что наименьший вклад в мировосприятие романтика будет внесен его взаимоотношениями с социумом.

Дальнейшее изучение исследовательской литературы, в которой проводится осмысление особенностей жизненной позиции ироника, приводит нас к выводу о существовании двух функций романтической иронии: **критической**, связанной с отрицанием наличной действительности, и **компенсаторной**, ответственной за утверждение внутренней свободы и полноты жизни личности. При этом нам необходимо заметить, что хотя компенсаторная функция иронии воспринимается, главным образом, как несущая положительное начало (поиск положительных идеалов), тем не



менее ироническая позиция сохраняется как действующая и во внутренней сфере, так как ироническое отношение всегда предполагает противоречивость, ведущую к поиску истины.

В заключение мы можем сказать, что романтическая ирония характеризуется как жизненная позиция, социальная выраженность которой довольно незначительна в том смысле, что эта позиция не предполагает каких-либо перемен в общественной жизни вследствие признания их принципиальной несостоятельности. Отношение индивида к своему внутреннему миру и созданию этого мира занимает ведущую роль в жизненной позиции ироника, и именно ирония является главной движущей силой в построении духовного универсума, которое любой порядочный романтик считает главной задачей своей жизни.

Несмотря на то, что, как следует из характеристики иронической позиции романтика, его внимание к переустройству окружающей реальности ослаблено, тем не менее нельзя сказать, что романтик совершенно безучастен к окружающему его миру, поскольку иронический способ восприятия существует, как правило, в условиях определенного рода опоры на действительность. Об этом говорит уже Ф.Шлегель, когда пишет о том, что идеал должен быть одновременно идеей и фактом. «Если идеалы не обладают такой же степенью индивидуальности для мыслителей, как древние божества для художников, то всякие занятия с идеями превращаются в скучную и утомительную игру пустыми формулами... Нет ничего плачевнее и презреннее, чем эта сентиментальная спекуляция без объекта» [12. С. 42–43]. Ирония стремится к единой жизни, в которой факты в их прозаизме и поэзия, за ними таящаяся, сошлись бы друг с другом. Постоянно спрашивается, что есть истина, где она – в творящем ли хаосе или же в выступивших из него вещах и фактах. Стоит поддержать одну из борющихся сил, как ирония предъявляет нам иск от имени другой, и пересылает нас в поисках истины туда и обратно, не позволяя отдохнуть на чем-нибудь одном-единственном.

Присутствие внешнего мира, «мира объектов», является необходимой составляющей мирозерцания ироника. Однако в то же время не подлежит сомнению тот факт, что ироническое отношение может выстраиваться как отношение субъективной сферы, не имеющее непосредственного соприкосновения с объективным окружением. В этом случае предметом иронии может являться любой предмет, процесс, состояние (мысль, чувственный образ, волеизъявление и так далее) субъективного мира.

«На Короле был красный ночной колпак с кисточкой и старый грязный халат, а лежал он под кустом и храпел с такой силой, что все деревья сотрясались.

- Ему снится сон! – сказал Траляля. – И как, по-твоему, кто ему снится?
- Не знаю, – ответила Алиса. – Этого никто сказать не может.
- Ему снишься *ты*! – закричал Траляля и радостно хлопнул в ладоши. – Если б он не видел тебя во сне, где бы, интересно, ты была?
- Там, где я и есть, конечно, – сказала Алиса.
- А вот и ошибаешься, – возразил с презрением Траляля. – Тебя бы тогда вообще нигде не было! Ты просто снишься ему во сне.
- Если этот вот Король вдруг проснется, – подтвердил Труляля, – ты сразу же – фьють! – потухнешь, как свеча!
- Ну, нет, – вознегодовала Алиса. – И вовсе я не потухну! К тому же, если я только *сон*, то кто же тогда вы, хотела бы я знать?
- То же самое, – сказал Труляля.
- Самое, самое, – подтвердил Траляля.
- Он так громко прокричал эти слова, что Алиса испугалась.
- Ш-ш-ш, – прошептала она. – Не кричите, а то вы его разбудите!
- *Тебе*-то что об этом думать? – сказал Труляля. – Все равно ты ему только снишься. Ты ведь не настоящая!
- Нет, *настоящая*! – крикнула Алиса и залилась слезами.
- Слезами делу не поможешь, – заметил Траляля. – О чем тут плакать?
- Если бы я была не настоящая, я бы не плакала, – сказала Алиса, улыбаясь сквозь слезы: все это было так глупо.
- Надеюсь, ты не думаешь, что это *настоящие* слезы? – спросил Труляля с презрением».

Вот так-то! Радуйтесь, сторонники и почитатели Беркли, на вашей улице праздник! Радости же тех, кто хочет проникнуться духом романтизма, следует принять умеренные формы вследствие того, что (как мы уже это видели раньше) романтическая ирония, носящая субъективно-объективный характер, связана с познанием как субъективной, так и объективной реальности; при этом в силу специфики романтического способа восприятия ирония действует, главным образом, в субъективном мире как ведущем в формировании «вневременного» универсума. Кстати, в этой специфике состоит основное отличие концепции романтической иронии от концепции иронии, предложенной Карлом Зольгером, в которой ирония является моментом развития объективной идеи. Если вы не возражаете, давайте остановимся на этом подробнее.

Определяя иронию как «центр, где сущность и действительность проникают друг друга» [13. С. 387], Зольгер считает, что именно иронический принцип выражает сущность искусства. Немецкий философ описывает процесс иронического восприятия через переход идеи с уровня

всеобщности на уровень особенного следующим образом: «Особенное, если бы оно не было ничем иным, кроме выражения идеи..., превратилось бы в немыслимую несообразность, потому что оно должно было бы перестать быть особенным и действительным. Итак, если идея посредством художественного разума переходит в особенное, то она превращается в реальную действительность, а так как кроме нее ничего не существует, то тем самым она погружается в ничтожество, становится олицетворением преходящего... Однако вину за это нам не на что возложить, кроме как на само совершенное в его откровении для земного познания... И этот над всем царящий, все разрушающий взгляд мы называем иронией» [13. С. 387–389].

Мы можем заметить, что у Зольгера ирония выступает как «плоскость пересечения» двух миров – мира идей и непосредственного бытия, причем Зольгер настаивает на том, что истинная ирония заключена не только в разуме, познающем идеи, но и в самом бытии вещей. Иными словами, философ не сомневается в том, что ирония имеет объективный характер в силу того, что одна из сторон иронического отношения выражает существующую реальность. Таким образом, Зольгер, в отличие от романтиков, обращает особое внимание на выделение *объективной стороны* иронического восприятия, и хотя ранее уже говорилось о том, что романтики тоже признавали окружающую их реальность, однако нельзя не заметить, что они все-таки не делали такого акцента на объективной сущности иронии.

Если говорить еще об одном отличии иронии Зольгера от романтической, то в противовес романтикам Зольгер рассматривал иронию не как абсолютное отрицание, а *диалектически*, как момент отрицания отрицания. Немецкий философ анализирует такой момент в деятельности идеи, когда она отрицает себя как бесконечную, чтобы перейти в конечность и особенность, а затем, в свою очередь, также снимает эту отрицательность и, таким образом, снова восстанавливает всеобщее и бесконечное в конечном и особенном. Отсюда нельзя не согласиться с тем, что по отношению к романтической иронии иронию Зольгера можно считать диалектической, стремящейся не к взаимному утверждению противоположностей, а напротив, к их «снятию». Выделенные нами нюансы в иронической концепции Зольгера (подчеркивание объективного момента в иронии, обнаружение ее диалектического характера) позволяют нам получить несколько иные, чем романтические, представления об иронии и, таким образом, расширить содержание этого понятия. Все это еще раз говорит нам о том, что чтение дополнительной (а не только основной!) литературы по изучаемой проблеме еще никому не повредило.

А теперь давайте посмотрим, на какие еще сущностные свойства романтической иронии обращают внимание ее исследователи. Многие авторы подробно останавливаются на изучении иронии как способа мышления и подробно выделяют в этой характеристике иронического восприятия мира важные с их точки зрения аспекты. Так, например, очень много внимания уделяется игровому отношению ироника к действительности, проявляющемуся вследствие парадоксальности его мышления. Анализируя концепцию игры, предложенную А.Меллором, можно вслед за этим автором высказать мнение о том, что наиболее характерный вид романтическая игра приобретает у Л.Кэрлла. Кэрлл, как и Ф.Шлегель, рассматривает универсум в терминах неаристотелевской логики (где  $p$  не равно  $\bar{p}$ ), отсюда неудивительно, что игра «в стране чудес» основана на переворачивании строгих норм восприятия, мышления и поведения. Именно поэтому Алиса лишена собственной идентичности, а мир представлен в бесконечных метаморфозах. Все объекты движутся в соответствии с их собственными законами, пространство и время – кантовские априори – постоянно рушатся, а логическая связь событий вообще отсутствует. Дальнейшая характеристика приключений Алисы будет, по-видимому, излишней, поскольку вы, дорогие читатели, и так уже достаточно пострадали от этой девочки и ее друзей.

Кроме осмысления парадокса как допустимого (и в какой-то мере необходимого) свойства игры, в исследовательской литературе также наблюдается тенденция рассмотрения игры как одной из наиболее важных черт романтической иронии: Мюки усматривает в понятии игры сущность романтической иронии [36. С. 73]. Буржуа полагает, что «смысл романтической иронии в игре» [34. С. 245]. Мы можем предположить, что это стремление уделить внимание игровому характеру иронического процесса связано, главным образом, с тем, что иронический способ мышления можно отнести к одному из способов познания мира. К тому же думается, что немаловажно и осознание игрового творческого начала как основного в создании романтического универсума (при этом универсум становится диалектической противоположностью действительности как мир должного, желанного и возможного бытия). Далее, определив «статус» романтической игры, некоторые исследователи предпринимают попытки поиска ее специфики и сравнивают концепции игры у романтиков и у Шиллера. Несмотря на черты сходства (а к ним относится свобода по отношению к законам природы и требованиям морали), романтическая игра, носящая динамический характер и выражающая неустойчивый синтез «всего со всем», отличается от шиллеровской, поскольку последняя статична и служит средством выражения «устойчивого идеала античной

красоты». К тому же для романтиков, в отличие от Шиллера, игра существует не как самоцель, а как средство овладения ценностями, проявление духа творчества, а значит, обретение себя.

Вот это выделение игры как «средства овладения ценностями» приводит к определению сути романтической иронии не просто как игры, а как обыгрывания или разыгрывания ценностей культуры, а это, в свою очередь, позволяет говорить не только о «произволе» игры, но и о некотором ее ориентире на заранее положительное содержание (если обращение к культурным ценностям можно считать таковым). *Итак, мы можем наблюдать, что рассмотрение иронии как способа мышления ведет к пониманию ее игрового начала как начала, предполагающего парадокс и непредсказуемость, при этом ряд авторов полагает, что именно игра наиболее точно выражает сущность романтической иронии, и в связи с этим понятно замеченное нами стремление более углубленного изучения романтической игры, ее свойств и характера.*

Помимо обращения к понятию игры, при обсуждении иронии как способа мышления достаточно часто наблюдается сравнение иронического и диалектического способов познания мира (помните, мы с вами говорили о диалектической иронии Зольгера? Некоторые специалисты полагают, что если романтическую иронию рассматривать с гносеологических позиций, то можно обнаружить ее диалектический характер. Эти философы видят диалектику иронии в том, что конкретное, противоречивое не просто ставится рядом. Противоположности связываются в кричащем противоречии, и эта связь содержит намек на глубоко спрятанную истину, которая кроется в синтезе этих противоположностей. Однако в то же время многие исследователи, анализируя концепцию романтической иронии Ф.Шлегеля, пишут о том, что синтез противоположностей не является для него реальной формой разрешения противоречивости иронического отношения. На деле оказывается, что ирония не стремится к объединению противоположностей, это – «синтез не всерьез», поскольку еще Ф.Шлегель считает, что не может быть абсолютно «законченного» понятия, в котором прекратилось бы взаимодействие двух антитез. В романтическом универсуме, как правило, нет развития, а есть лишь наращивание символического контекста путем втягивания в игру все новых и новых мифологий, образов и представлений.

Таким образом, мы с вами можем сделать вывод о том, что между ироническим и диалектическим способами познания мира, несмотря на все их сходство, существует и различие. Ирония предпочитает оставаться на фиксации постоянно возобновляющегося взаимодействия противоречивых сил, а диалектика предполагает синтез противополож-

ностей и переход понятия в результате этого синтеза на более высокий качественный уровень.

Ранее уже говорилось о том, что следствием романтической игры является свободное состояние духа, которое очень часто выражается в смехе, веселье, постоянной смене масок, серьезного и несерьезного и тому подобном. Все эти характеристики романтической игры и свободного состояния духа свидетельствуют об особом настроении ироника, которое можно назвать **романтическим умонастроением** и выделить его (наряду с ироническим способом мышления) в качестве одного из основных свойств иронии. При этом настроение, охватывающее ироника, двойственно: один его полюс (превалирующий в романтизме) является карнавальным триумфом воображения над действительностью, а другой олицетворяет собой томление по недостижимо прекрасному, грозящее перейти в трагическое состояние ума. Как мы можем предположить (совершенно правильно!), в романтизме превалирует первое – наслаждение от бесконечной творческой игры артистического духа.

Разрабатывая понятие умонастроения, авторы пытаются охарактеризовать его более подробно. Они считают, что это карнавальное умонастроение, этот триумф воображения ведут ироника к господству наслаждения над собой и всем сущим, в результате чего возникает легкость и непринужденность мышления и своеобразная «ребячливость сознания». Однако в то же время романтическая несерьезность является обратной стороной стремления романтика к высокому и недостижимому идеалу, установление которого делает чувства чрезмерно многозначительными. Романтическое настроение является естественно переполненным, синтетическим, надстроенным. Оно больше самого себя: любовь, например, пантеистична и космична, религиозность эротична и чувственна, искусство в романтизме становится религией, мораль – искусством.

Итак, наблюдается прямая взаимозависимость между особым настроением ироника, его ярко выраженными чувствами и своеобразным способом мышления, и достаточно интересно то, что для исследователей романтической иронии свойственно обращение к иронии не только как к способу познания мира (то есть подчеркивание ее интеллектуального характера), но как к некоей целостности, в которой слиты воедино разум, чувство и настроение. Те из нас, кто может похвастаться хорошей памятью, знают о том, что похожий взгляд на иронию как на синтез познавательных и побудительных способностей человека уже встречался у Ф.Шлегеля, и продолжение осмысления романтической иронии подобным образом представляется небезынтересным.

Способность вовремя остановиться, на мой взгляд, является одним из очень хороших качеств, которым автор данных лекций, судя по всему, не обременен. Поэтому, дорогие читатели, я советую вам вмешаться в процесс очень пространного изложения и попросить автора подвести итоги своим рассуждениям. Поскольку в последних двух лекциях шла речь о категории романтической иронии (причем в предыдущей лекции лишь обрисовывался круг романтически-иронических проблем, а в данной – приводилась более подробная характеристика сущностных свойств романтической иронии), то, наверное, в конце изучения этой разновидности категории иронии нам хотелось бы увидеть более или менее подробный вывод, обобщающий весь материал. При этом самое интересное состоит в том, что хотя категория романтической иронии наполнилась с течением времени более глубоким содержанием, тем не менее все ее главные смыслы были заданы еще в философии немецкого романтизма, и в этом плане мы можем говорить о принципиальной неизменности этого понятия, и разговор Алисы с Синей Гусеницей, приведенный в качестве эпитафия, как раз служит иллюстрацией вышеприведенной мысли.

Итак, наш синтетический вывод гласит:

Понятие иронии в философии немецкого романтизма существенным образом отличается от ранее рассмотренного понятия иронии, представленного в философии античности, средневековья, Возрождения. Это связано с тем, что немецкие романтики выходят на категориально-философский уровень осознания иронии. Как категория философии романтическая ирония является более универсальным и глубоким, по сравнению с логическим, способом постижения бесконечной реальности и поиска истины. Кроме этого, романтическая ирония – это не просто способ мышления, а способ «живого мышления», который интересен тем, что в нем представлены не только познавательные, но и побудительные способности человека, и вследствие этого романтическая ирония проявляется как единство своеобразной формы мышления, чувства и настроения.

Своеобразие иронии как формы и способа мышления состоит в том, что в ироническом отношении допускается парадокс за счет одновременного существования двух положений, взаимно исключающих друг друга – обусловленного и безусловного, конечного и бесконечного, реально-го и идеального (кстати, следует заметить, что включение в ироническое отношение бесконечности, безусловности – характерная особенность именно романтической иронии). Отсюда вытекает еще одна черта иронического способа познания мира – его бесконечность. Парадоксальность иронического мышления находит свое выражение в игровом отношении

ироника к окружающей реальности и самому себе, причем суть романтической игры заключается не только в ней самой («игра как самоцель»), но и в обыгрывании культурных ценностей, что говорит о положительном характере игры. Еще один интересный факт относительно иронии как способа мышления заключается в ее диалектическом характере, однако, несмотря на сходство иронии и диалектики, между ними существует различие, поскольку ирония предпочитает фиксировать взаимодействие противоречивых сил, а диалектика – разрешать его (это взаимодействие) в синтезе и тем самым переводить понятие на более высокий качественный уровень.

Как чувство и настроение романтическая ирония проявляется в чувстве любви к бесконечному и специфическом умонастроении, складывающемся из карнавального триумфа воображения над действительностью, с одной стороны, и романтического томления по недостижимо прекрасному идеалу, – с другой. В связи с этим романтическое умонастроение предстает как переполненное и синтетическое, ведущее к наслаждению ироника миром и собой.

Романтическая ирония, помимо вышеперечисленных свойств, обладает еще одним немаловажным качеством: она выражает жизненную позицию романтика, незначительно ориентированную на социальную сферу (ироник не надеется на успешные перемены в общественной жизни, так как не видит в них особого смысла) и вследствие этого достаточно хорошо представленную во внутреннем плане: наблюдается перенесение активности во внутренний мир индивида и конструирование этого мира. Поэтому если говорить о характере романтической иронии, то его можно попытаться определить как субъективно-объективный, с учетом того, что в силу романтического мировоззрения ироническое мироотношение действует преимущественно в субъективном мире как ведущем в образовании «универсума духа». В этом смысле ирония романтиков отличается от иронии Зольгера, в которой выделяется объективная сторона иронического восприятия. Рассматривая способы выражения романтической иронии, к самым распространенным из них следует отнести диалог, беседу, разговор; при этом нельзя не заметить, что эта внешняя свободная форма в какой-то мере свидетельствует об особом свободном состоянии духа романтика.

Дорогие читатели! Наконец-то настала минута, когда автор может поблагодарить вас за внимание и предложить вам закончить чтение лекции. При этом автор смеет надеяться, что это предложение не вызовет у вас никаких других эмоций, кроме положительных.



## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Берковский Н.Я. Романтизм в Германии. – Л., 1973.
2. Вагнер Р. Избранные работы. – М., 1978. – 695 с.
3. Ванслов В.В. Эстетика романтизма. – М., 1966. – 404 с.
4. Габитова Р.М. К проблеме отношения романтизма и немецкой классической философии // Из истории идейных исканий эпохи немецкой классической философии: Сб. ст. – М., 1985. – С.12–41.
5. Габитова Р.М. Философия немецкого романтизма (Ф.Шлегель, Новалис). – М., 1978. – 288 с.
6. Гегель Г.-В.-Ф. Сочинения. – Т. 12. – М., 1938.
7. Гегель Г.-В.-Ф. Эстетика. – 1968. – Т. 1. – 312 с.
8. Гилберт К., Кун Г. История эстетики. – М., 1960. – 684 с.
9. Гофман Э.Т.А. Эликсиры Сатаны. – СПб., 1993. – 288 с.
10. Гуляев Н.А. Теория романтизма в эстетике Гегеля // Романтизм в русской и зарубежной литературе. – Калинин, 1979. – С. 3–12.
11. Дмитриев А.С. Романтическая эстетика Августа Вильгельма Шлегеля. – М., 1974. – 120 с.
12. Зарубежная литература XIX в. Романтизм. Хрестоматия историко-литературных материалов. – М., 1990. – 367 с.
13. Зольгер К.-В.-Ф. Эрвин. Четыре диалога о прекрасном и об искусстве. – М., 1978. – 432 с.
14. Лазарев В.В. Гегель и романтизм (Проблема «снятия» в истории познания) // Вопросы теории познания в буржуазной философии XVIII – нач. XIX веков: Сб. ст. – М., 1978. – С. 56–99.
15. Литературная теория немецкого романтизма. – Л., 1934. – 335 с.
16. Литературные манифесты западноевропейских романтиков – М., 1980. – 638 с.
17. Лосев А.Ф. Ирония античная и романтическая // Эстетика и искусство. Из истории домарксистской эстетической мысли: Сб. ст. – М., 1966. – С. 54–85.
18. Лосев А.Ф., Шестаков В.П. История эстетических категорий. – М., 1965. – С. 326–359.
19. Малинин В.А. Диалектика Гегеля и антигегельянство. – М., 1983. – 240 с.
20. Немецкая романтическая повесть. – Т. 1–2. – М., 1935.
21. Новалис. Фрагменты. – М., 1914.
22. Пигулевский В.О. Эстетический смысл иронии в искусстве (от романтизма к постмодернизму): Автореф. дис. ... д.ф.н. // МГУ. – М., 1992. – 37 с.
23. Пигулевский В.О., Мирская Л.А. Символ и ирония. – Кишинев, 1990. – 168 с.
24. Рихтер Ж.-П. Приготовительная школа эстетики – М., 1981.
25. Соловьев А.Э. Истоки и смысл романтической иронии // Вopr. философии, М. – 1984. – № 12. – С. 97–105.
26. Соловьев А.Э. Романтическая ирония и философия истории Гегеля // Из истории идейных исканий эпохи немецкой классической философии: Сб. ст. – М., 1985. – С. 79–99.

27. **Соловьев А.Э.** Романтическая концепция иронии и немецкая классическая философия; Автореф. дис. ... к.ф.н. // МГУ. – М., 1987. – 24 с.
28. **Философия Гегеля:** проблемы диалектики. – М, 1987. – 303 с.
29. **Шестаков В.П.** Философия иронической диалектики // Зольгер К.-В.-Ф. Эрвин. – М., 1978. – С. 7–27.
30. **Шестаков В.П.** Эстетические категории: опыт систематического и исторического исследования. – М., 1983. – 358 с.
31. **Шлегель Фридрих.** Эстетика. Философия. Критика: В 2 т. – Т. 1. – М., 1983. – 479 с.
32. **Шлегель Фридрих.** Эстетика. Философия. Критика: В 2 т. – Т. 2. – М., 1983. – 447 с.
34. **Эстетика немецких романтиков.** – М., 1987. – 736 с.
35. **Bourgeois R.** L'ironie romantique. Grenoble, 1974.
36. **Mellor A.K.** English romantic irony. – L., 1980.
37. **Muecke D.C.** Irony and the ironic. N. Y., 1982.

## ЛЕКЦИЯ ПЯТАЯ,

В КОТОРОЙ ДЕЛАЕТСЯ ОСОБЫЙ АКЦЕНТ НА ЭСТЕТИЧЕСКОМ СОДЕРЖАНИИ РОМАНТИЧЕСКОЙ ИРОНИИ, А ТАКЖЕ ПРОВОДИТСЯ ЕЕ СРАВНЕНИЕ С ЮМОРОМ И ОСТРОУМИЕМ (И НЕ ТОЛЬКО С НИМИ) С ЦЕЛЬЮ ВЫЯСНЕНИЯ ИМЕННО *ИРОНИЧЕСКОЙ* СПЕЦИФИКИ

*– Опять о чем-то думаешь? – спросила Герцогиня и снова вонзила свой подбородок в Алисино плечо.*

*– А почему бы мне и не думать? – отвечала Алиса. Ей было как-то не по себе.*

*– А почему бы свинье не летать? – сказала Герцогиня.*

### ДОРОГИЕ ЧИТАТЕЛИ!

«Те, кто любит, должны разделять участь того, кого они любят», и поэтому вам, независимо от вашего желания, придется следовать за автором всюду по странным извилистым путям, которые он, руководствуясь какими-то непонятными основаниями, находит для поиска какого-то не совсем ясного иронического смысла. Самое главное в этой ситуации – ничему не удивляться, и в первую очередь тому, что автор, уже фактически изучив категорию романтической иронии и распрощавшись с ней, начинает обращаться к ее эстетическому содержанию, что кажется, прямо скажем, немного запоздалым действием. Единственное, что в данном случае может служить хоть каким-то оправданием автору, – это то, что он, видимо, думает, что необходимые дела лучше все-таки сделать поздно, чем никогда.

Итак, последуем за нашим проводником для того, чтобы увидеть, что, помимо философского, ирония обладает еще и эстетическим содержанием, и большинством исследователей (в том числе и Ф. Шлегелем) рассматривается как философско-эстетическая категория. Наверное, ни для кого не будет секретом, что для того, чтобы узнать, в чем состоит специфика философско-эстетической категории, нам сначала будет нужно обратиться к определению понятия категории.

Прежде всего, нам следует отметить, что многие авторы, пишущие о категориальном статусе иронии, констатируют тот факт (и с ним можно согласиться), что в литературе нет однозначного, универсального и четкого определения ни категориального знания, ни того, что является эстетической категорией; однако разумеется, что в общих чертах эти понятия разработаны, поскольку они относятся к основным единицам философского знания. Под категорией обычно подразумевают фундаментальное, предельно широкое научное понятие, которое как узловой пункт в движении нашего мышления отражает конкретную всеобщую природу или общий тип определенного круга явлений. При этом категория отличается от понятия большим объемом, она обобщает в себе существенные признаки очень большого класса предметов и потому является следствием высокой степени абстрагирования.

Иначе говоря, категория является основным, наиболее общим и наиболее существенным понятием. Категории обладают огромным познавательным значением, они являются формой и методом познания действительности. Так как в цели автора не входит специальный поиск и выработка точного определения категории, то, по-видимому, можно считать вполне удовлетворительными вышеприведенные определения данного понятия и видеть, что в соответствии с ними, романтическая ирония является категорией. Однако, кроме определения категории, необходимо выяснить, в чем состоит специфика эстетической категории.

Большинство исследователей считает, что поскольку эстетика является философской дисциплиной, постольку ее категории обладают такими же свойствами, какие характеризуют и основные философские категории. Как и философские категории, категории эстетики представляют собой основные, наиболее общие понятия, отражающие существенные стороны бытия. Однако эстетические категории интересны тем, что содержат в себе не только познавательный момент, но и момент оценки. При этом, как мы можем догадаться, ценностный момент в эстетических категориях — одно из их специфических отличий, которое свидетельствует о субъективном, оценочном моменте в системе эстетического знания. То есть, иными словами, категории эстетики обладают не только гносеологическим и онтологическим, но и ценностным смыслом.

Не подлежит сомнению, что романтическая ирония (и как явление сознания, и как проявление психологического настроения, и как понятие, связанное с направленностью и основанием познания) может выступать в качестве объекта ценностного отношения, поэтому неудивительно, что многие авторы, пишущие книги об иронии, рассматривают иронию как философско-эстетическую категорию, относящуюся к так называемой

*модификации категории комического.* В анализе категории романтической иронии, проводимом в предыдущих лекциях, несмотря на то, что внимание этому специально не уделялось, ирония рассматривалась в качестве философско-эстетической категории, однако специально ее связь с категорией комического и с другими «родственными» понятиями не подчеркивалась, так как главный акцент делался в основном на собственно философском (онтологическом, гносеологическом) содержании самой иронии. Однако автору думается (надеюсь, что читателям думается также?), что будет небезынтересно посмотреть на черты сходства и отличия иронии и близких ей по содержанию понятий юмора и остроумия.

Кстати, при анализе понятия иронии как эстетической категории для выяснения его более точного значения, наверное, нужно осмыслить такие понятия, как сарказм, ложь, лицемерие, хвастовство, и их отношение к категории иронии. Представив себя теми, кто уже проделал работу подобного рода, мы можем сделать следующие выводы.

1. Принцип *сарказма* отличается от иронического принципа тем, что человек, использующий сарказм, не стремится скрыть своего истинного отношения к рассматриваемому объекту (в этом смысле сарказм «прямоказателен» по сравнению с иронией, саркастик утверждает то, что думает, и думает так, как утверждает), но в то же время «саркастик» не прибегает к прямым оскорблениям, а обращается к какой-нибудь аналогии для придания своим мыслям более благородного вида, и в этом заметно определенное сходство его с ироником.

2. *Ложь* как сознательно высказанное утверждение, противоречащее реальному убеждению (и в этом сходное с иронией), пытается скрыть несоответствие между лживым утверждением и действительным убеждением так, чтобы окружающие не догадались (лицемерие как «лживый» способ поведения субъекта также стремится к этому), чего нельзя сказать об иронии, преследующей противоположную цель и надеющуюся как раз на понимание со стороны окружающих истинного положения дел; кроме этого, ирония относительно бескорыстна в отличие от лжи и лицемерия, носящих более ярко выраженный корыстный характер.

3. Существующее на первый взгляд сходство иронии с *хвастовством* (предполагается, что ироник, ищущий недостатки других, считает себя лишенным этих недостатков) разрушается при более внимательном рассмотрении. Ироник уязвляет другого не для того, чтобы возвыситься самому. Его высокомерие не является целью иронии, а представляет собой только побочный результат. Ироник ставит целью доказать, что ты — это, а не что я — то. Чувство гордости ироника и его уверенность в себе не имеют ничего общего с хвастовством кого-то о своих достоинствах, пре-

восходящих средний уровень, поскольку хвостун дорожит мнением тех, кому он хвастается, а ироник может обойтись и без этого мнения, так как в конечном итоге цель ироника – поиск истины, а не самолюбование.

Таким образом, мы можем видеть, что ирония, несмотря на некоторые формальные черты сходства с сарказмом, ложью, лицемерием, хвастовством, отличается от них по существу, и содержание иронии как эстетической категории несводимо ни к одному из вышерассмотренных понятий.

Переходя к анализу взаимосвязи категорий иронии и юмора, мы можем заметить, что исследователи по-разному интерпретируют эту взаимосвязь. В статье, помещенной в Философском энциклопедическом словаре, говорится о том, что юмор – это особый вид комического, переживание противоречивости явлений, соединяющее серьезное и смешное и характеризующееся преобладанием позитивного момента в смешном. Как форма переживания юмор, в отличие от иронии и остроумия, интеллектуальных по своей природе, относится не только к сфере сознания, но ко всему душевному строю человека, выступает как свойство его характера. Своеобразие юмора связано с тем, что юмор предполагает умение увидеть возвышенное в ограниченном и малом, значительное в смешном и несовершенном. Если ирония чаще обнаруживает за видимой серьезностью ничтожное или смешное, то юмор, наоборот, раскрывает серьезность и значительность того, что кажется смешным. К тому же юмор носит более субъективный характер, чем ирония, так как в юморе смеющийся не отделяет себя от смешного как чего-то чуждого ему.

Изучение становления юмора как понятия показывает нам, что значение философско-эстетической категории юмор получил в XVIII в. Теория юмора была подробно разработана в эстетике романтизма, прежде всего Жан Поль Рихтером, который видел в юморе специфически «романтическую» форму комического, выражающую контраст между бесконечной идеей и конечным миром явлений. Юмор универсален – это взгляд на мир в целом, а не отдельные его явления, и субъективен – это рефлексия субъекта, способного поставить себя на место комического объекта и приложить к себе мерку идеала. Таким образом, мы можем отметить, что категории иронии и юмора в романтизме по смыслу очень близки друг к другу, и поэтому понятно, почему некоторые исследователи вообще не считают нужным проводить между этими понятиями какое-либо различие, которое считают несущественным, так как сами романтики не обращаются к строгому разграничению данных категорий, и если судить по тому, как последние используются в философских произведениях роман-

тизма, они вполне взаимозаменяемы. Если же все-таки проводить выяснение специфики категорий иронии и юмора, то можно сделать вывод о том, что чаще всего романтический юмор трактуется как высшая форма иронии, исходящая из глубин сердца и носящая более выраженный чувственный характер.

Еще одним близким к понятию иронии является в романтизме понятие остроумия. Ф.Шлегель в своей работе «Развитие философии в двенадцати книгах» характеризует остроумие как особую, игровую форму мышления, сходную с воображением. Однако в отличие от воображения остроумие является формой производного фрагментарного сознания; в этом состоит их характерное различие. Ф.Шлегель пишет: «Даже игровые создания воображения всегда связаны между собой, остроумие же выступает без какой-либо связи с предыдущим, отдельно совершенно неожиданно и внезапно, как перебежчик или молния из бессознательного мира, всегда существующего для нас наряду с сознательным, и, таким образом, оно очень метко изображает фрагментарное состояние нашего сознания. Ненамеренно и бессознательно внезапно обнаруживается нечто, что никак не было связано с предыдущим, и, скорее, находится как бы в резком противоречии с ним». [14. С. 172].

Как выражение фрагментарного сознания остроумие, по мысли Ф.Шлегеля, является соединительным мостом между сознательным и бессознательным. Более того, Ф.Шлегель считает остроумие «высшим принципом знания», поскольку оно как способность комбинирования позволяет любой процесс познания приблизить к совершенству за счет возможности к выявлению связи между полнотой и единством благодаря способности отыскивать сходство между отдаленными предметами. И еще одно немаловажное замечание: несмотря на то, что остроумие признается всеобщей способностью, Ф.Шлегель полагает, что это достаточно редкий дар, встречающийся не у каждого человека.

Из данной краткой характеристики остроумия видно, что у иронии, как способа познания и мышления и остроумия как «изобретательного гения», «духа комбинирования» много общих черт. В определенном смысле эти понятия можно считать дублирующими друг друга. К различиям же между ними можно, пожалуй, отнести то, что остроумие довольно часто выражается в форме остроты, в которой противоположные стороны соединяются непосредственно в одном высказывании, в отличие от иронии, где высказывается только одно положение, а противоположное ему — подразумевается.

К сожалению, нам нужно заметить, что в Философском энциклопедическом словаре нет раздела, посвященного рассмотрению содержания

понятия остроумия. Это, по-видимому, связано с тем, что остроумие обычно рассматривается как свойство человеческого мышления, имеющее большее отношение к проблемам психологии, чем философии [утверждение, думается, достаточно спорное с точки зрения Ф.Шлегеля, А.Бергсона (позиция которого будет приведена далее, в следующих лекциях) и других]. Поэтому неудивительно, что наиболее подробный анализ остроумия проводит врач и психолог А.Н.Лук в своей книге «Юмор, остроумие, творчество», используя интегративный подход в обращении к этому понятию как находящемуся на стыке эстетики, психологии, физиологии. При этом А.Н.Лук считает, что остроумие связано с мышлением и чувственной сферой психики, причем (в отличие от чувства юмора) эмоциональный компонент выступает в качестве фона, а само психическое действие происходит в интеллектуальной сфере. Классифицируя приемы остроумия (в основу классификации положен анализ хода мысли и ее формы), А.Н.Лук рассматривает иронию как один из приемов остроумия, и таким образом ирония, по его мнению, является одним из составных компонентов, в которых находит свое выражение остроумная мысль.

Коротко резюмируя вышеприведенный материал, касающийся особенностей взаимосвязи иронии, юмора и остроумия, мы можем еще раз повторить то, что нет определенного установившегося мнения по поводу сходства и различия данных понятий; очень часто они либо отождествляются, либо настолько плавно переходят друг в друга, что границы подобных переходов практически незаметны (особенно ярко это проявляется в романтизме). Однако если мы все-таки попытаемся проанализировать область, в которой эти понятия расходятся, то мы сможем сделать следующий вывод: понятия иронии и остроумия более близки друг к другу, чем понятия иронии и юмора, поскольку ирония, как и остроумие, носит в большей степени интеллектуальный характер, чем эмоционально-чувственный, который наиболее присущ юмору (имеющему в связи с этим и больше выраженное субъективное начало); отличие же иронии от остроумия достаточно условно и состоит в том, что ирония предполагает не явное соединение двух взаимоисключающих сторон в одном высказывании, а завуалированное; иными словами, высказывается только одна мысль, другая же, чаще всего, противоположная ей, подразумевается, а если и обозначается, то невербальным способом.

В заключение этой лекции автору хотелось бы предложить терпеливым читателям определенного рода компенсацию за внимание, которую они могут пережить в виде удовольствия (или неудовольствия) от знакомства с некоторыми остроумными высказываниями, приводящимися ниже. Но это еще не все. Читателям самим тоже следует проявить инициативу



при изучении эстетического содержания иронии, найти примеры иронических высказываний (которые часто встречаются в художественной литературе), выписать эти примеры, а с записями поступить по собственному усмотрению.

\* \* \*

«Писателя Ауффенберга я не читал, полагаю, что он вроде д'Арленкура, которого я тоже не читал» (Г.Гейне).

«Бросать курить легко. Я бросал раз пятьдесят» (М.Твен).

«У меня, судя по всему, громадные запасы ума – для того, чтобы ими раскинуть, мне иногда требуется почти неделя» (М.Твен).

«Мне кажется, что слухи о моей смерти сильно преувеличены» (М.Твен).

«Если согласиться с тем, что специалист – это человек, который знает очень много об очень немногом, то в идеальном случае – это человек, который знает все ни о чем» (Б.Шоу).

«Единственный урок, который можно извлечь из истории, состоит в том, что люди не извлекают из истории никаких уроков» (Б.Шоу).

«Некий римлянин, разводясь с женой и слыша порицания друзей, которые твердили ему: «Разве она не целомудренна? Или не хороша собой? Или бесплодна?» – выставил перед собой ногу, обутую в башмак и сказал: «Разве он не хорош? Или стоптан? Но кто из вас знает, где он жмет мне ногу?» (Плутарх).

«Ничто так не освежает, как сон, как сказала служанка, собираясь выпить полную рюмку опия».

«Это истина, не требующая доказательств, как заметил продавец собачьего корма, когда ему сказали, что он не джентльмен».

«Очень сожалею, если причину личные неудобства, сударыня, как говорил грабитель, загоня старую леди в растопленный камин».

«Мучительное это будет испытание для меня в мои годы, но я довольно-таки жилист, а это единственное утешение, как заметил очень старый индеец, когда фермер сказал, как бы не пришлось его зарезать для лондонского рынка».

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. **Дмитриев А.С.** Романтическая эстетика Августа Вильгельма Шлегеля. – М., 1974. – 120 с.
2. **Лосев А.Ф., Шестаков В.П.** История эстетических категорий. – М., 1965. – С. 326–359.
3. **Лук А.Н.** Юмор, остроумие, творчество. – М., 1977. – 183 с.

4. **Немецкая романтическая повесть.** – Т. 1–2. – М., 1935.
5. **Паси И.** Ирония как эстетическая категория // Марксистско-ленинская эстетика в борьбе за прогрессивное искусство: Сб. ст. – М., 1980 – С. 60–84.
6. **Пивоев В.М.** Ирония как эстетическая категория: Автореф. дис. ...канд. филос. наук // ЛГУ. – Л., 1981. – 19 с.
7. **Пивоев В.М.** Ирония как эстетическая категория // Философские науки. – 1982. – № 4. – С. 54–61.
8. **Попов Ю.Н.** Юмор // Философский энциклопедический словарь // Редкол.: С.С.Аверинцев, Э.А.Араб-Оглы, Л.Ф.Ильичев и др. – 2-е изд. – М., 1989. – 815 с.
9. **Рихтер Ж.-П.** Приготовительная школа эстетики – М., 1981.
10. **Савов С.Д.** Ирония как объект философско-эстетического анализа. Автореф. дис. ...канд. филос. наук. – Киев, 1986. – 17 с.
11. **Средний Д.Д.** Основные эстетические категории. – М.: Знание, 1974. – 112 с.
12. **Шестаков В.П.** Эстетические категории: опыт систематического и исторического исследования. – М., 1983. – 358 с.
13. **Шлегель Фридрих.** Эстетика. Философия. Критика: В 2 т. – Т. 1. – М., 1983. – 479 с.
14. **Шлегель Фридрих.** Эстетика. Философия. Критика: В 2 т. – Т. 2. – М., 1983. – 447 с.
15. **Эстетика немецких романтиков.** – М., 1987. – 736 с.
16. **Яковлев Е.Г.** Проблема систематизации категорий в марксистско-ленинской эстетике. – М., 1983. – 167 с.

## ЛЕКЦИИ ШЕСТАЯ,

В КОТОРОЙ МЫ ОБНАРУЖИВАЕМ, ЧТО УМОНАСТРОЕНИЕ, ВЫЗЫВАЕМОЕ ИРОНИЕЙ, МОЖЕТ БЫТЬ СВЯЗАНО НЕ ТОЛЬКО С КАРНАВАЛЬНЫМ ТРИУМФОМ НАД ОКРУЖАЮЩЕЙ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬЮ, НО И С ТРАГИЧЕСКИМ СОСТОЯНИЕМ ДУХА, И ПОМОГАЕТ НАМ ЭТО ОСОЗНАТЬ ЗАГАДОЧНЫЙ ДАТСКИЙ ФИЛОСОФ СЕРЕН КЬЕРКЕГОР

– Видала? – спросил он, задыхаясь от гнева.

*Глаза его округлились и пожелтели, дрожащим пальцем он показывал на какую-то белую вещьцу, которая валялась под деревьям.*

– Это всего-навсего погремушка, – сказала Алиса, всмотревшись. – Погремушка, а не гремучая змея, – поторопилась она добавить, думая, что он испугался. – Старая погремушка... Старая, нукуда не годная погремушка!

– Так я и знал! – завопил Труляля, топая в бешенстве ногами, и принялся рвать на себе волосы. – Поломана, конечно!

Он глянул на Траляля, который тотчас повалился на землю и постарался спрятаться под зонтом.

*Алиса положила руку на плечо Труляля.*

– Не стоит так сердиться из-за старой погремушки! – сказала она примирительно.

– И вовсе она не старая! – закричал Труляля, разъярясь пуще прежнего. – Она совсем новая! Я только вчера ее купил! Хорошая моя... новая моя... ПОГРЕМУШЕЧКА!

*И он зарыдал во весь голос.*

## ДОРОГИЕ ЧИТАТЕЛИ!

Прежде всего, хотелось бы сообщить вам, что понятие иронии, столь благосклонно воспринятое немецким романтизмом и превратившееся благодаря ему в элегантно разработанную категорию философии и эстетики, оказалось неудовлетворенным своей романтической интерпретацией и потому способным к дальнейшим метаморфозам. Об этом свиде-

тельствует магистерская диссертация С.Кьеркегора, называемая «Понятие иронии, рассмотренное с постоянным обращением к Сократу» и успешно защищенная в 1840 году.

Давайте теперь попробуем выяснить специфику кьеркегоровского подхода к иронии и посмотреть, каким образом понимает Кьеркегор ироническую позицию Сократа в своем труде.

Познакомившись с работой, мы можем видеть, что датский философ определяет сократовскую иронию как *«бесконечную абсолютную отрицательность (негативность)»*. Эта ирония отрицает не только истину, находящуюся в объективном мире и связанную таким образом с объективной реальностью, но и истину, являющуюся достоянием субъекта. Сократ не просто углубляет критику современного ему религиозно-философского мировоззрения, которая была начата софистами. Он также критикует и софистов за то, что они, отрицая определенные религиозные концепции, совершенно произвольно выдвигают на смену им другие за счет провозглашения некоторых новых, «правильных» с их точки зрения, моральных норм. Сократ полагает, что если человек пытается найти истину сам, исходя из своей субъективности, то по этому пути поиска следует идти до конца, всегда сохраняя верность принципу иронии, а не останавливаться на полпути, как это делают софисты, иронизируя по поводу старых идолов и предлагая вместо них новые.

По мнению Сократа, все новые истины в области морали так же, как и старые, должны быть подвергнуты экспериментальной проверке, как того требует иронический способ восприятия. Именно поэтому Сократ не может выбрать ни одну из истин, поскольку это значило бы остановку эксперимента, что, в свою очередь, противоречило бы выбранной Сократом иронической позиции. Все это, по мысли Кьеркегора, приводит к тому, что Сократ становится «несчастнейшим» из людей, а его ирония приобретает трагический оттенок. Мир старых ценностей и религиозных верований разрушается, а новые ценности и верования греческий философ создать не может, поскольку это расходится с его требованием «бесконечной абсолютной отрицательности». Сократ оказывается в пустоте, он стоит перед «ничто».

Этот трагизм положения, как считает Кьеркегор, отличает сократовскую иронию от иронии романтиков, которая, напротив, приносит своим творцам высшее удовлетворение. Датский мыслитель, размышляя о смысле романтической иронии, говорит, что ее главная цель, в отличие от иронии Сократа, заключается не в поиске *истины*, а в наслаждении *процессом* этого поиска. В конце концов, романтику совершенно неважно, будет ли найдена истина или этого не произойдет, сама проблема истины

совершенно исчезает из поля зрения романтически настроенного индивида, истиной для него становится бесконечное отрицание. Такая перестановка акцентов в понимании иронии происходит, согласно Кьеркегору, в силу того, что иронический принцип в романтизме воспринимается с эстетической, а не экзистенциальной точки зрения (как в философии Сократа). Ирония, принятая слишком всерьез, становится экзистенциальной позицией личности и приобретает большую разрушительную силу, оборачиваясь против своего создателя. Игра заканчивается, начинается трагедийное существование.

В этом месте автору хотелось бы обратить внимание читателей на то, что подобная мысль о различии эстетического и экзистенциального отношения к жизни становится одной из распространенных тем экзистенциальной философии и литературы XIX–XX веков. Очень удачное поэтическое выражение этой мысли находит в одном из своих стихотворений Б.Л.Пастернак:

О, знал бы я, что так бывает,  
Когда пускался на дебют,  
Что строчки с кровью – убивают,  
Нахлынут горлом и убьют!  
От шуток с этой подоплекой  
Я б отказался наотрез.  
Начало было так далеко,  
Так робок первый интерес.  
Но старость – это Рим, который,  
Взамен турусов и колес,  
Не читки требует с актера,  
А полной гибели всерьез.  
Когда строку диктует чувство,  
Оно на сцену шлет раба,  
И тут кончается искусство,  
И дышит почва и судьба.

Итак, мы видим, что по сравнению с романтиками Кьеркегор предлагает другую интерпретацию понятия сократовской иронии. Осмысление образа жизни и смерти Сократа приводит Кьеркегора к признанию иронии не только как **способа мышления**, но и как **формы бытия** мыслящего индивида. Несмотря на то, что романтическая ирония тоже предполагает себя включенной в целостный образ жизни человека, Кьеркегор думает, что в действительности романтики не достигают поставленной перед собой задачи иронического выражения целостности: в большей степени романтическая ирония остается все-таки игрой в жизнь, чем самой

жизнью. Однако ирония, став «типом экзистенции», действует разрушительно, что, по мнению Кьеркегора, создает большую опасность для жизни иронизирующего человека, и об этом необходимо помнить каждому, вступившему на путь «экзистенциального иронического отрицания».

Интересно, что помимо критического осознания понятия романтической иронии, диссертацию Кьеркегора отличает и критическое отношение к гегелевской трактовке понятия сократовской иронии. Гегель полагает, что Сократ, в противоположность софистам, способен найти истину. Сократовский путь к истине лежит через опосредованность ее мышлением, и Гегель считает, что мышление может преодолеть любые преграды, стоящие на этом пути. Поэтому Сократ у Гегеля – величайший человек, и это величие, естественно, придает ему сила его разума. Нет ничего удивительного в том, что Кьеркегор как сторонник экзистенциального истолкования иронии не согласен с таким пониманием субъективности Сократа, поскольку сократовская ирония у Гегеля рассматривается только с теоретической точки зрения, как средство, находящееся на службе у абсолютного духа.

Кроме данного отличия между пониманием иронии у Кьеркегора и Гегеля, существует еще один аспект спора этих двух философов, касающийся судьбы Сократа. Гегель считает, что Сократ подчинился требованиям афинского народа и выпил чашу с ядом потому, что всерьез принимал свое гражданство и полагал, что первейшим долгом гражданина является соблюдение законов того общества, в котором он живет. В связи с этим поступок Сократа воспринимается трагическим по отношению к нему самому как конкретному индивиду, но в то же время относительно всего целого данное действие Сократа выглядит гармоничным и верным. Сократ добровольно выбирает гармонию и выступает в этом положении победителем над своим единичным «я» в пользу всеобщего. По мысли же датского философа, Сократ, которому ирония не позволяет относиться ни к чему всерьез, в действительности не может соблюсти этот принцип, поскольку как живой индивид он должен действовать и принимать всерьез то, что теоретически отрицает. Закономерный итог данного состояния раздвоенности – гибель, и Сократу ничего не остается, кроме убийства самого себя. Кьеркегоровский Сократ – побежденный, а его ирония – очень опасное разрушительное средство.

Таким образом, обобщая вышесказанное, мы можем сделать вывод о том, что Кьеркегор, по сравнению с романтиками (у которых, по его мнению, ирония является *эстетической* установкой) и Гегелем (воспринимающим иронию с *теоретической* точки зрения) предпринимает попыт-

ку осмысления иронической позиции как *экзистенциальной* (то есть такой, которая включает в себя целостное существование индивида, или, если говорить словами Кьеркегора, «субъективность», «страсть», как область, о которой человек не только знает, но и в которой он бытийствует. (Кьеркегор пишет, что «ирония сама по себе – первейшее и абстрактнейшее определение субъективности» [37. С. 279–280]). В этом случае ирония, выражающая принцип «бесконечной абсолютной отрицательности» (направленной и против объекта, и против субъекта), выступает в качестве *трагической* силы, способной разрушить идеалы, но не способной их создать.

Вот вроде бы и все. Кьеркегор, защитив с блеском свою «ироническую» диссертацию, оставляет интересующую нас тему и, кажется, больше никогда не возвращается к ней. Но это кажется, как вы можете предвидеть, только на первый взгляд. Сама форма произведений, которые Кьеркегор очень редко пишет от собственного имени (почти всегда он говорит под псевдонимом, потом – от имени издателей этих псевдонимов, потом – от лица комментаторов последних, в связи с чем создается впечатление, что сам автор только то и делает, что скрывается за спинами своих многочисленных двойников), свидетельствует о том, что ирония продолжает свое развитие и в более поздних его работах. Как мы с вами можем догадаться, косвенный способ выражения мыслей Кьеркегора напрямую связан с ироническим началом, и поэтому нам следует более подробно рассмотреть тот смысл, который вкладывает датский философ в изучаемое нами понятие.

При этом забавно то, что Кьеркегор в своих произведениях сталкивает не только и не столько различные способы мысли, сколько различные образы жизни. Во второй своей крупной работе «Или – или», Кьеркегор, вводя фигуры эстетика и этика, открывает новые возможности для исследования не только иронии, но и понимания сущности романтизма. Но, прежде чем перейти более подробно к непосредственному рассмотрению действия иронического принципа в «Или – или», автор предлагает вам, дорогие читатели, осмыслить взаимосвязь иронии с эстетической позицией романтизма.

Кьеркегор, размышляя о «главном нерве» романтизма, видит его не столько в *ироническом способе восприятия* мира и принятии *субъективности* в качестве отправной точки (поскольку и то, и другое уже встречалось в истории философии), сколько в *поклонении красоте и принятии прекрасного как истинного*. Красота – вот высшее наслаждение эстетика, его бог и предмет восторга. Отсюда эстетизм выступает как главная составляющая мирозерцания романтика, а эстетическое наслаждение

– как высшая цель его существования. Однако заслуга Кьеркегора состоит еще и в выявлении связи между *эстетизмом и иронией*, которая заключается в том, что подход к миру с точки зрения красоты предполагает принятие любой реальности, поскольку ни к одной из них не возникает серьезного отношения. Романтик признает одинаково реальными и греческих богов, и Христа; а это как раз и означает, что он ничего не воспринимает всерьез, потому что если бы это было так, то как человек, вынужденный действовать в эмпирическом мире, он сделал бы выбор между этими двумя нравственными позициями, взаимно исключающими друг друга.

Получается, что позиция ироника – это позиция эстетика, поставившего ударение не на том, что все мифы *реальны*, а на том, что реальны они *все*. А так как человек как существо конечное не может принять в себя бесконечность, то это противоречие между конечным и бесконечным разрешается благодаря тому, что принцип бесконечности переносится из сферы бытия в сферу мышления.

Таким образом, получается, что во второй своей работе Кьеркегор вновь обращается к осмыслению романтической иронии и вновь указывает на ее *интеллектуально-эстетическое*, а не *экзистенциальное* содержание, но в то же время по сравнению с диссертацией в работе «Или – или» происходит более глубокое осознание эстетизма и принципа наслаждения. Это достигается вследствие того, что Кьеркегор смотрит на эстетика (романтика) глазами постороннего человека, не являющегося приверженцем романтизма. Так у Кьеркегора появляется новый герой, придерживающийся противоположных эстетическим взглядам – этик, и нам следует сказать о том, что создание этой новой фигуры характеризует Кьеркегора как, пожалуй, самого удачливого из романтиков, стремящихся к использованию иронического метода в своих произведениях.

Итак, каким же видит эстетика кьеркегоровский этик – ассессор Вильгельм? В результате своих наблюдений он приходит к выводу о том, что наслаждение в конце концов приводит человека к состоянию депрессии и отчаяния. Это происходит потому, что всякое наслаждение, по мысли Кьеркегора, предполагает непосредственное отношение к жизни, выражающееся в том, что человек в данном случае выступает как природное, а не нравственное существо («я хочу» вместо «я должен»). А так как условия такого наслаждения находятся вне наслаждающегося, а не в нем самом, то они лишают человека действительной свободы, взамен которой он получает свободу иллюзорную – иронию. К тому же уже Кант показывает, что наслаждение не может быть нормой поведения и всеобщим принципом, поскольку в этом случае для наслаждающегося другая личность слу-



жит лишь средством наслаждения, а не целью самой по себе (эстетик рассматривает человека как «бытие-для-другого», а не как «в-себе-и-для-себя-бытие»).

Источником меланхолии и отчаяния иронизирующего эстетика становится утрата им себя самого в результате ориентации на окружающий мир, и поэтому в качестве средства излечения асессор Вильгельм предлагает своему другу-эстетике следующий рецепт. Вот рецепт этика: выбери самого себя, определи свой принцип веры, то есть отнесись всерьез к своим поступкам, откажись от иронического парения над действительностью, и ты обретишь свободу от непосредственного отношения к действительности. Акт выбора, по Кьеркегору, совершается с помощью *воли*, а не *разума*, поскольку для разума нет непримиримых противоположностей в отличие от воли, всегда выбирающей одно из двух. Естественно, что когда Кьеркегор говорит о выборе, он имеет в виду не просто выбор между двумя эмпирическими возможностями, а абсолютный выбор самого себя или, наоборот, отказ от собственного «я».

В данной ситуации у нас может возникнуть вопрос о том, может ли воля человека создать его самого, на который Кьеркегор отвечает, что и да, и нет. Человеческая воля не создает природного бытия человека, однако в ее силах находится создание духовного бытия личности. Таким образом, этик предлагает эстетику оставить *область непосредственного* и перейти *в сферу духа*, опосредующим началом которой и является воля (а не мысль).

Кьеркегор уделяет такое большое внимание именно воле, так как полагает, что рождению личности предшествует *отчаяние*, которое тотально захватывает все человеческое существо, а не *сомнение*, связанное, главным образом, со *сферой мышления*. Иначе говоря, мысль не может избавить человека от отчаяния, поскольку отчаяние связано с целостной характеристикой личности, а не только с мышлением; поэтому лишь свободная воля, с помощью которой проводится экзистенциальный выбор, способна противостоять отчаянию.

Кроме этого, когда этик советует эстетику выбрать себя, это звучит так, как будто бы у эстетика есть несколько возможных вариантов своей личности. Однако в реальной действительности это невозможно, и существование нескольких «я» в одном человеке – это иллюзия, возникающая в разуме вследствие действия иронического принципа. Реально осуществляется («проживается») один вариант личности, как до выбора, так и после; но выбор позволяет признать *личностное* начало в качестве *абсолютного*. Поэтому выбор такого рода вводит в жизнь человека абсолютные ценности и абсолютную истину и тем самым ставит барьер между

эстетиком, для которого *различие добра и зла относительно*, и этиком, для которого оно *абсолютно*. И как раз в связи с этим индивид, выбирающий добро и зло как абсолютные противоположности, не сможет воспринимать в роли высшего принципа красоту и мышление, примиряющие эти противоположности как относительные. Это не значит, что индивиду следует вообще лишиться эстетического отношения к миру, напротив, после акта выбора и обретения себя в индивиде восстанавливается теперь уже просветленное эстетическое начало. Но чтобы выйти из состояния отчаяния и меланхолии, эстетика необходимо выбрать «свою душу» вместо «всего мира», выбрав тем самым абсолютное различие между добром и злом.

Если мы теперь попытаемся подвести итоги тому, каким образом рассматривает Кьеркегор эстетическую позицию и выдвинутую им ее альтернативу, то мы сможем сделать вывод о том, что хотя понятие иронии в данном случае не вызывает непосредственного интереса датского философа (он вроде бы не идет дальше обращения к романтической иронии как к характеристике эстетического восприятия мира), тем не менее нельзя не заметить, что сам способ философствования Кьеркегора берет начало в иронической традиции: эстетическому противопоставляется этическое, мысли – воля, бесконечным множествам «я» – конкретная личность. Но Кьеркегор не был бы Кьеркегором, если бы остановился на таком однозначном решении проблемы эстетизма.

Как поступил Кьеркегор, будучи Кьеркегором, мы с вами узнаем из следующей лекции, которую вы, дорогие читатели, будучи читателями, наверняка прочитаете!

Список литературы приведен в конце следующей лекции.

## ЛЕКЦИЯ СЕДЬМАЯ, ПРОДОЛЖАЮЩАЯ ШЕСТУЮ, НАЗЫВАЮЩАЯСЯ ТАК ЖЕ, КАК И ШЕСТАЯ, ИМЕЮЩАЯ ТОТ ЖЕ САМЫЙ ЭПИГРАФ И РАЗВИВАЮЩАЯ ТОТ ЖЕ САМЫЙ СМЫСЛ

### ДОРОГИЕ ЧИТАТЕЛИ!

В предыдущей лекции мы с вами оставили Кьеркегора решающим проблему эстетизма достаточно традиционным образом: эстетику предлагается волевой выбор своего принципа веры, отказ от иронического отношения к действительности и серьезное отношение к жизни. Однако, когда все, кажется, становится ясным, вдруг обнаруживается, что эстетик у Кьеркегора выступает в двух измерениях. Один эстетик внимательно слушает своего оппонента и не может не согласиться с его логикой, а другой в это время иронически улыбается наивности и неубедительности аргументации этика. Этик советует эстетике выбрать себя, а что если последний уже сделал это до совета этика и, выбирая абсолютное различие между добром и злом, предпочел стать *злым*, а не *добрым*? В этом случае эстетик уже не является природным индивидом, а эстетическое отношение к жизни – непосредственным, и, следовательно, противопоставление эстетика этике по этим критериям теряет смысл. Соответственно и тот «путь спасения», который предлагается этиком «непосредственному эстетике», оказывается «дорогой в никуда» для эстетика, воля которого уже совершила свой выбор.

Примером «второго» эстетика, по мысли Кьеркегора, может служить Фауст, остановившийся на чувственности, «сознательно» вступившей в конфликт с духовным началом и потому ставшей «духовно-определенной» вместо непосредственно-естественной. Чувственность, противопоставляющая себя христианской нравственности и отрицающая духовный принцип, приобретает демонический характер и с помощью доброй воли ее не преодолеть; поэтому предложения и требования этика по отношению к Фаусту выглядят наивными и неубедительными. Эстетику, выбравшему зло (состоящее, прежде всего, в предпочтении эгоистических склонностей нравственному долгу индивида), может помочь, как полагает Кьеркегор, нечто более радикальное и сильное, чем мир нравственно-

сти, – мир веры. Отсюда следует, что этическое как всеобщее может служить лишь для преодоления непосредственной эстетической чувственности, но не чувственности «демонической», справиться с которой может только вера.

Более подробное исследование отношений между эстетическим, этическим и религиозным осуществляется Кьеркегором в его работе «Страх и трепет». Кьеркегор обращается к библейскому герою Аврааму, пытаясь понять абсурдное, с точки зрения всеобщего, поведение этого человека. Если герой древней классической трагедии приносит свою индивидуальность в жертву всеобщему, эстетическое – этическому, то данный поступок может понять любой нормальный человек в силу того, что *всеобщее – как раз та сфера, которая понятна всем*. Трагедия же Авраама состоит в том, что ее нельзя понять, а тем более выразить. Желание Авраама не противоречит его нравственному долгу (Авраам действительно любит больше всего на свете своего единственного сына Исаака). Но от этого его ситуация становится еще страшнее, поскольку Бог требует, чтобы Авраам на горе Мориа принес этого самого Исаака Ему в жертву (тем самым совершив убийство с точки зрения нравственности). Это требование исходит лично от Бога лично Аврааму, оно *не имеет всеобщей формы* и поэтому не может быть понято другими. Следовательно, Аврааму как тому, кто совершает антинравственный поступок, никто не может соболезновать. Авраам остается в полном одиночестве, и его молчание подтверждает то, что он предпочел всеобщему единичное (поэтому-то он и не способен выразить себя понятным образом для других); этическому долгу – свою веру в Бога и соответственно необходимость исполнения непосредственной воли Божией, обращенной лично к нему, Аврааму.

Кьеркегор пишет: «...Авраам представляет собой веру, и вера находит себе в нем естественное выражение, в нем, чья жизнь является не просто самым парадоксальным из всего, что может быть помыслено, нет, она настолько парадоксальна, что ее вообще нельзя помыслить. Он действует силой абсурда; ибо это действительно абсурд, что он, в качестве единичного индивида, стоит выше, чем всеобщее» [9. С. 55]. Как человек, смотрящий на мир с точки зрения абсурда (или, иными словами, с точки зрения веры), Авраам говорит себе, в минуту совершения жертвоприношения, что оно не произойдет, а если и произойдет, то Господь именно в силу абсурда даст ему нового Исаака. Вера Авраама не допускает посредника между собой и Богом (что предполагало бы введение всеобщего принципа), и в связи с этим для человека, который руководствуется в своей жизни правилами всеобщности (правилами этики и разума), *вера выступает как состояние, не отличающееся от безумия и преступления*

ния. Поэтому неудивительно, что, по мнению Кьеркегора, такая вера носит демонический характер, поскольку она, как абсурдная, превосходит человеческие силы. Как раз поэтому только такая вера способна излечить демоническую волю, для преодоления которой требуются сверхчеловеческие возможности. И, кроме этого, вера демонична еще и потому, что Бог, в которого верят, является коварным Богом, если смотреть на него с позиции всеобщего (в этом смысле Он близок дьяволу), это Бог-ироник, который сегодня требует от человека – одного, а завтра – прямо противоположного тому, что требовал вчера.

После нашего предельно краткого рассмотрения концепции веры, представленной Кьеркегором в «Страхе и трепете» (без которого нам сложно определить, какой смысл вкладывает Кьеркегор в понятие религиозного), нельзя не согласиться с исследовательницей творчества С.Кьеркегора П.П.Гайдено, которая считает, что «...схема последовательного перехода от эстетического к этическому и затем к религиозному, предлагаемая в наиболее популярных очерках о Кьеркегоре, не соответствует действительному положению вещей» [2. С. 228–229]. П.П.Гайдено полагает, что у Кьеркегора этическое вместе с непосредственно-эстетическим оказывается стоящим на ступень ниже, чем демонически-эстетическое вместе со своей соответствующей противоположностью – демонически-религиозным. *Религиозное* же при этом выступает не как ступень развития, следующая за этическим, а как область, которая *исключает этическое полностью*. «Вера, говорит Кьеркегор, предполагает абсолютное предпочтение единичного всеобщему, стало быть, с точки зрения этики, *вера тождественна злу и греху*, ибо этический грех как раз и состоит в предпочтении индивидуального всеобщему (Кант)» [2. С. 230].

Мы можем заметить, что в связи с таким пониманием взаимоотношений эстетического, этического и религиозного, экзистенциальная диалектика Кьеркегора отличается от гегелевской, поскольку она не стремится к примирению двух противоположностей в чем-то третьем (как это делает последняя), а напротив, настаивает на их одновременном существовании. Это парадоксальное утверждение одновременного существования противоположностей, взаимно исключающих друг друга, свидетельствует о том, что Кьеркегор в познании себя и мира руководствуется ироническим методом.

Кьеркегор неоднократно настаивает на том, что его диалектика не является саморазвитием понятий путем взаимопроникновения противоречий; это «**конкретная диалектика**», сохранение противоречий в их конкретной противоречивости и неслиянности. При этом интересно то, что в качестве субъекта иронии выступает не только индивид, но и Бог, а это, в

свою очередь, указывает на то, что ироническое отношение в какой-то мере становится абсолютным. Бог абсолютно непостижим для человека, и поэтому вера в такого Бога не может не быть абсурдной. Более того, для индивида общение с Богом возможно только в том случае, когда индивид перестанет общаться с людьми, отвергнув тем самым принципы мышления и этики и вступив в область парадокса.

Получается, что перед любым человеком (а прежде всего, перед Кьеркегором как тем, для кого истина является способом жизни) встает дилемма: или общение с миром, или общение с Богом, и Кьеркегор эту дилемму разрешает в пользу Бога. Однако вся беда Кьеркегора в том, что, отказавшись от людей и мира, датский философ не нашел и Бога, он не смог преодолеть свой *эстетический демонизм верой в абсурд*. Ирония оказывается не только способом жизни Сократа, но и экзистенциальной позицией самого Кьеркегора, несмотря на все его желание ее преодолеть. «И позицией трагической, ибо в отличие от романтиков, которые видели в иронии средство освобождения от своей конечности, а также в отличие от Гегеля, который считал возможным преодолеть ироническое отношение к миру..., Кьеркегор не принимает ни самодовольного способа ухода от пошлой действительности, ни примирения с нею. Он остается на позиции отрицания, которая, однако, рассматривается им как неистинная, он пытается в собственном сердце восстановить порвавшуюся связь времен и в то же время постоянно сознает свое бессилие совершить это. Кьеркегор всю жизнь пытался преодолеть раздвоенность – и оставался раздвоенным, всю жизнь писал о том, что человек должен преодолеть отчаяние – и жил в отчаянии; страшно боролся за серьезность философии в жизни – и оставался ироником и в своих поступках, и в своих произведениях; видел спасение в вере – и не мог поверить» (П.П.Гайденко).

Итак, дорогие читатели, согласно логике нашего изложения процесс формирования мировоззрения Кьеркегора не следует рассматривать как последовательный переход от эстетической стадии к этической, а затем – к религиозной. Это связано с тем, что в данном случае более истинным было бы рассмотрение иронических переходов от *непосредственно-эстетической* стадии («единичного») к *этической* («всеобщему»), и от *демонически-эстетической* (а не этической!) стадии как стадии «конечной субъективности» – к *религиозной* стадии как стадии «бесконечной субъективности»). Однако в то же время многие исследователи иронических мотивов в творчестве Кьеркегора придерживаются в своих работах противоположного мнения, и это продиктовано в какой-то мере самим Кьеркегором, считающим, что «ирония есть пограничная область между эстетическим и этическим; юмор – пограничная область

между этическим и религиозным» [36. С. 448]. Если мы попытаемся объединить обе позиции, то окажется, что принцип иронии можно считать не только движущей силой при переходе от одного этапа развития личности к другому, но и движущей силой, характерной для каждого этапа развития самого по себе. Давайте рассмотрим данный факт более подробно.

Ранее уже говорилось о специфике действия иронии на эстетической стадии развития личности. Так как высшая цель эстетика – наслаждение прекрасным, которое чаще всего выступает как внешнее по отношению к его субъективности, то следствием этого наслаждения является противоречие между индивидуальным и окружающей его «дурной бесконечностью» (в данном случае рассматривающейся как всеобщее), на которую направлено индивидуальное. Это самое первое проявление иронии, на которое обращают внимание те, кто изучает действие иронического принципа, представленного Кьеркегором в работе «Или – или». Второе проявление иронии связывается ими, как правило, со сферой перехода от эстетической стадии к этической, в которой ирония предстает как бесконечное движение внутри субъекта, возникающее из столкновения особенностей конечного индивида с бесконечными этическими требованиями. Поскольку выбор этического предполагает уход от указанного выше противоречия между индивидуальным и всеобщим в сторону всеобщего, то кажется, что ироническое отношение на этической стадии должно исчезнуть. Однако это не так; и на этическом этапе развития наблюдается еще одно проявление действия иронического способа познания мира. Дело в том, что поддерживая в себе привязанность к этическому, этик, наконец, столкнется с разрывом внутри себя, идущим от чувственной ущербности. Поэтому экзистенциальная диалектика возвращает этика к эстетическому. Ирония приобретает вид трагической вины, выражающей противоречие стремления к более полному и цельному самоутверждению и невозможности его реализации в моральной жизни. Отчаявшись, таким образом, найти выход в основании своей жизни только на этическом (всеобщем), человек пытается найти выход в обращении своих конечных чувств к абсолюту, бесконечному божественному бытию, минуя всеобщее, как «единственный к Единственному». Данное проявление действия иронии соответствует переходу от этической стадии к религиозной, который Кьеркегор выделяет особым образом как «юмористический», считая юмор в русле романтической традиции высшей формой иронии. Но и став верующим, выбрав религиозную стадию, индивид не может избежать действия иронии, следствием которого являются парадоксы его существования. Если эстетическая и этическая стадии на жизненном пути ведут к

трагической иронии, на которую индивид обрекает себя сам, то религиозная стадия несет в себе высшую форму трагической иронии, на которую человека обрекает Бог, – парадокс существования, когда Единственный «играет» с единственным, заставляя, как, например, Авраама, испытать все страдания, которые могут быть уготованы отцу. Фактически парадоксальная ирония оказывается заключительным аккордом трагической иронии: обретение свободы есть вместе с тем наивысшее страдание.

Итак, нам с вами перед тем, как сделать заключительные выводы о понимании и использовании иронического принципа в философии С. Кьеркегора, необходимо учесть следующее. Во-первых, согласно мнению исследователей творчества Кьеркегора, любой стадии жизненного пути человека, а также вышеобозначенному переходу между ними, присуща ироническая противоречивость. В результате этого ирония может восприниматься как **универсальное** свойство человеческой субъективности, а ироническое отношение приобретает тем самым характер **тотальности**. Во-вторых, понятие иронии у Кьеркегора обладает **определенной степенью сложности**, а именно: различаются **трагическая и парадоксальная иронии**. Последняя проявляется на религиозной стадии, и ее отличает чувство абсурдности существования. Так как парадоксальная ирония является высшей формой трагической иронии, то нет ничего удивительного в том, что понятие парадоксальной иронии и юмора максимально приближены друг к другу и взаимозаменяемы.

Учитывая весь материал, приведенный в шестой и седьмой лекциях, в обобщении мы можем сказать следующее.

1. Кьеркегор продолжает традицию, предложенную немецкими романтиками в определении понятия иронии как философско-эстетической категории. Так же, как и у Фридриха Шлегеля, ироническое отношение у Кьеркегора допускает парадокс за счет утверждения одновременного существования двух взаимно исключающих друг друга положений – единичного и всеобщего, конечного и бесконечного. Так же, как и романтическая ирония, ирония Кьеркегора отличается от диалектики и пытается сохранить противоречие, а не разрешить его в синтезе нового понятия. Однако, хотя романтики и стремятся к целостному выражению человеческой сущности в ироническом отношении, вследствие чего романтическая ирония может трактоваться как способ живого мышления (то есть, как единство мысли, чувства и настроения), тем не менее, по мнению Кьеркегора, немецкие мыслители не достигают поставленной ими перед собой задачи выражения целостности. Это происходит потому, что ирония представителями немецкого романтизма понимается эстетически, а не экзистенциально. Для романтика более важны ирония как способ по-



иска истины (где в качестве истины предстает прекрасное) и наслаждение процессом этого поиска, а не способ бытия в этой истине. Романтическая ирония приводит к чувству самоудовлетворения, так как, сводясь к игре воображения, она отстраняет личность от действительности, подменяя интеллектуальным переживанием подлинное целостное эмоционально-волевое проявление индивидуальности. По мысли же Кьеркегора, подлинная ирония как практическое переживание бытия, выражение субъективности, страсти, воли, всерьез выполняя требование «бесконечной абсолютной отрицательности», служит выражением трагического настроения, а не настроения радостного триумфа воображения над действительностью. Таким образом, по сравнению с романтиками ирония у Кьеркегора является не только способом мышления, но и способом существования индивида, трагедией его жизни, его субъективной истиной. При этом как экзистенциальную позицию индивида трагическую иронию сопровождают такие «первичные» субъективные состояния, как *отчаяние, раскаяние, страх, трепет*.

2. Ирония проявляется на всех стадиях развития индивида, а также при переходе между ними, что позволяет представить ее как универсальный, бытийственный принцип (своеобразную основу, свойственную всем «слоям» существования) и движущую силу развития субъективности. Если говорить об определенной структуре трагической иронии, то можно заметить, что ее наивысшая форма – юмор – находит свое завершение в парадоксе существования, возникающем как неразрешимое противоречие между поступком и знанием, верой и суждением.

3. Иронический принцип как экзистенциальная истина находит свое непосредственное воплощение в жизни и творчестве Кьеркегора. Косвенный способ изложения Кьеркегором своих мыслей от лица многочисленных псевдонимов; «вольный стиль», многоголосие и диалог, «полифоничность» его речи напрямую связаны с иронией. Еще одной особенностью произведений Кьеркегора является то, что Кьеркегор заменяет различные способы мысли на различные образы жизни, что приводит к более глубокому пониманию не только иронического принципа, но и самого философского содержания его работ.

Эта интерпретация категории иронии, которую предлагает Кьеркегор, как мы с вами можем предположить (причем совершенно правильно!), находит свое дальнейшее выражение в экзистенциальной философии. Хотя ирония и не является специальным предметом экзистенциальных исследований, тем не менее в экзистенциализме, с его бесконечным вниманием к субъективному миру человека, не может не получить продолжения начатая Кьеркегором традиция рассмотрения иронии как «бесконечной

абсолютной отрицательности», приводящая к тому, что ирония становится способом существования индивида. Поэтому, дорогие читатели, нет ничего удивительного в том, что ирония, используемая в экзистенциальной философии, приобретает вид парадокса: **парадокса веры, свободы, любви.**

Несмотря на то, что здесь это кажется вроде бы и не совсем уместным, автору хотелось бы остановиться на некотором различии между «философией жизни» и экзистенциализмом. И «философы жизни», и экзистенциалисты не признают дискурсивно-логическое мышление в качестве единственно возможного способа познания мира; наряду с ним они выдвигают интуицию как особый способ постижения жизни. Однако саму жизнь представители этих философских течений понимают по-разному. «Философы жизни» представляют ее как субстанцию, которую невозможно познать рациональными средствами, безличную реальность, несовпадающую с личными интересами и устремлениями человека. Последователи же Кьеркегора полагают, что мировая воля в истинном своем значении может выступать только как «субъективность», «страсть», «экзистенция».

Это различие, дорогие читатели, является существенным для нас, так как благодаря ему изучение действия иронии в «философии жизни» мы с вами переносим в следующую лекцию, которую имеем право прочесть, предварительно отдохнув от настоящей (лекции, имеется в виду). Но это будет немного позже. Сейчас же, поскольку мы, прочитав о понимании иронии С.Кьеркегором, уже знаем, что такое парадокс веры, давайте попытаемся рассмотреть парадокс свободы.

Когда говорят об этом парадоксе, то чаще всего имеют в виду экзистенциализм а-религиозной ориентации. (представленный Сартром, Камю, Хайдеггером и др.). Это направление экзистенциализма интересно тем, что в нем высшим проявлением «страсти» и «субъективности» признается не жажда веры и любви, а жажда свободы. В соответствии с этим субъективность понимается не только как уникальная реальность, но и как абсолютная свобода на уровне бесконечного отрицания. Это, насколько мы можем судить, в конечном счете приводит к тому, что субъективность становится независимой вообще от какого-либо рода определенности. Нет ничего удивительного в том, что данная чисто отрицательная трактовка субъективности служит причиной возникновения парадокса свободы, проявляющегося в основном тогда, когда субъективность, экзистенция соотносится с окружающим ее миром. При этом парадокс свободы может быть рассмотрен двояким образом в зависимости от ситуации столкновения человека с миром. Если ситуация создается проектом личности (ак-

цент: *моя судьба*), тогда парадокс приобретает вид совпадения абсолютной свободы «от» и абсолютной ответственности; если ситуация задана и личность не в силах ее изменить (акцент: *моя судьба*), тогда парадокс выступает в качестве взаимоотрицания полной свободы и всемирной зависимости человека.

Парадокс первого типа очень подробно разрабатывается Сартром в его философских и литературных произведениях [23; 24; 25; 26; 27], особенно в таких, как «Бытие и ничто» и «Мухи». В данном случае Сартр изучает поведение индивида, создающего ситуацию посредством бесконечного проектирования самого себя, на которое он имеет право как свободный человек, творящий собственную судьбу. Эта жажда свободы оправдывает любой поступок человека по отношению к миру, однако в то же время ситуация, сконструированная абсолютно свободной субъективностью, неизбежно влечет за собой чувство вины за измененное состояние мира, причем это чувство человек воспринимает как бремя своей судьбы, обратную сторону абсолютной свободы. Наблюдаемое неразрешимое ироническое противоречие между миром **абсолютной свободы** и **абсолютной ответственности** свидетельствует об использовании иронического метода в качестве движущей силы, определяющей смысл существования в философии экзистенциализма.

Парадокс свободы второго типа состоит в том, что личность признается одновременно свободной и в то же время включенной в независимый от нее ход событий. При этом способность и возможность проектирования человеком самого себя и фатальность бытия являются противоположными частями иронического отношения, действующего на этом уровне и выражающего трагедию человеческого существования. Среди философов и писателей экзистенциальной направленности, занимающихся изучением этого вида парадокса свободы, можно назвать Камю, Мальро, Лагерквиста [4; 5; 6; 10; 11; 12; 13; 14]. Несмотря на специфические особенности восприятия иронического противоречия (между полной свободой и зависимостью человека), присущие каждому автору в отдельности, всех авторов объединяет общее видение судьбы, равнодушной к человеческим действиям. Свободный человек осознает безразличие к нему космоса и времени, а также и ту истину, согласно которой его жизнь неумолимо движется к смерти, однако это осознание судьбы не приводит к ее покорному принятию. Индивид восстает против тяжести фатума, против смерти, против неподлинного бытия, утверждая свою жажду свободы и выбирая тем самым абсурдный способ существования. Пожалуй, самое яркое выражение иронического противостояния свободы и судьбы наблюдается у Альбера Камю в его знаменитом «Мифе о Сизифе». Эссе об аб-

сурде» [4. С. 23–100], причем интересно то, что Камю, идя от чувства абсурда, прежде всего останавливается на требовании разумности, предъявляемом человеком к миру, и невозможностью мира ответить на данное требование. Из этого понимания абсурда следует, что для человека достоверными являются две взаимно исключающие друг друга истины, а именно: «...мое желание абсолюта и единства, с одной стороны, и несводимость этого мира к рациональному и разумному принципу, с другой. И я знаю, что не могу примирить эти две противоположные достоверности» [4. С. 51]. Камю пишет, что философы, сталкивающиеся с осознанием этого одновременного существования двух противоположных начал, стремятся уйти от данного абсурдного противоречия, выбрав лишь одну из его сторон. Однако Камю полагает, что выход подобного рода не соответствует истинному положению вещей, поскольку человек в подобной ситуации идет на сознательный обман самого себя. «Пережить испытание судьбой – значит полностью принять жизнь. Отвергнуть один из терминов противоречия, которым живет абсурд, – значит избавиться от него. Упразднить сознательный бунт – значит обойти проблему... Жить – значит пробуждать к жизни абсурд» [4. С. 53]. Отсюда ироническое отношение, лежащее в основе абсурда, становится истиной существования индивида, проявлением парадокса свободы.

Кроме этого, следует обратить внимание на тот факт, что ироническое противоречие между полной свободой и зависимостью человека от мира, судьбы свидетельствует об определенном признании объективного хода вещей. Однако в отличие от «философии жизни» действие иронии в данном случае рассматривается с позиций субъекта, а не «воли», поэтому с определенной степенью уверенности можно сказать, что иронический принцип, лежащий в основе второго вида парадокса свободы, несмотря на объективную выраженность, разворачивается преимущественно в субъективной области.

Парадокс любви, дорогие читатели, автор предлагает вам рассмотреть самостоятельно и рекомендует для этого обратиться к романам Бернаноса, Марселя, Мориака. Автор надеется, что данное задание не вызовет больших трудностей и будет приветствоваться вами.

Ну а теперь наконец-то давайте подведем итоги не только изученному кьеркегоровскому «субъективно-диалектическому варианту» трагической иронии, но и рассмотренным экзистенциальным парадоксам.

Мы видим, что начатая Кьеркегором традиция рассмотрения иронии как способа существования индивида находит свое прямое продолжение в экзистенциализме с его бесконечным вниманием к субъективному миру человека. Парадокс веры как итог действия иронического принципа в

философии Кьеркегора приобретает вид парадокса любви (выражающегося в ироническом противоречии между индивидуальным и всеобщим, миром общепринятых норм поведения и миром любви – небольшая подсказка для вас, искатели!) в «католическом» экзистенциализме и вид парадокса свободы в экзистенциализме нерелигиозной ориентации.

Ну наконец после стольких мытарств и странствий – adieuх, дамы и господа!

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Быховский Б.Э. Кьеркегор. – М., 1972. – 238 с.
2. Гайденок П.П. Трагедия эстетизма. Опыт характеристики мирозерцания Серена Кьеркегора. – М., 1970. – 247 с.
3. Гайдукова Т.Т. Принцип иронии в философии Кьеркегора // Вопр. философии. – 1970. – № 9. – С.109–120.
4. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М., 1990. – 415 с.
5. Камю А. Избранное. – М., 1989. – 459 с.
6. Камю А. Творчество и свобода, – М., 1990. – 602 с.
7. Киссель М.А. Философская эволюция Ж.-П. Сартра. – Л., 1976. – 239 с.
8. Кузнецов В.Н. Французская буржуазная философия XX века. – М., 1970. – 319 с.
9. Кьеркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – 387 с.
10. Лагерквист П. Избранное. М., 1981. – 446 с.
11. Мальро А. Голоса безмолвия // Писатели Франции о литературе. М., 1978.
12. Мальро А. Зеркало лимба. – М., 1989. – 515 с.
13. Мальро А. Королевская дорога. – М., 1992. – 333 с.
14. Марсель Г. К трагической мудрости и за ее пределы // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
15. Мельвил Ю.К. Пути буржуазной философии XX века. М., 1983. – 247 с.
16. Мориак Ф. Агнец. М., 1983. – 127 с.
17. Мориак Ф. Не покоряться ночи: Художественная публицистика. – М., 1986. – 429 с.
18. Мориак Ф. Тереза Дейскейру. Клубок змей. Фарисейка. Мартышка. – Кишинев, 1984. – 544 с.
19. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства // Самосознание европейской культуры XX века – М., 1991. – С. 230–264.
20. Пигулевский В.О., Мирская Л.А. Символ и ирония. – Кишинев, 1990. – 168 с.
21. Ремарк Э.М. На западном фронте без перемен. Три товарища. – М., 1993. – 537 с.
22. Ремарк Э.М. Триумфальная арка. Ночь в Лиссабоне: Романы. – Барнаул, 1991. – 608 с.
23. Сартр Ж.-П. Герострат. – М., 1992. – 220 с.
24. Сартр Ж.-П. Проблемы метода. – М., 1993. – 240 с.

25. Сартр Ж.-П. Слова. – М., 1966. – 175 с.
26. Сартр Ж.-П. Стена: Избранные произведения. – М., 1992. – 480 с.
27. Сартр Ж.-П. Только правда. – М., 1956. – 122 с.
28. Соловьев Э.Ю. Экзистенциализм//Буржуазная философия XX века. – М., 1974.
29. Стрельцова Г.Я. Критика экзистенциальной концепции диалектики. – М., 1974. – 127 с.
30. Тавризян Г.М. Проблема человека во французском экзистенциализме. – М., 1977. – 141 с.
31. Филиппов Л.И. Философская антропология Жан-Поля Сартра. – М., 1977. – 287 с.
32. Философия марксизма и экзистенциализм. – М., 1971. – 239 с.
33. Хюбшер А. Мыслители нашего времени: Справочник по философии Запада XX века. – М., 1994. – 312 с.
34. Человек и его бытие как проблема современной философии. – М., 1978. -- 278 с.
35. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). – М., 1992. – XVI. – 304 с.
36. Kierkegaard S. Concluding unscientific postscript. Princeton, 1944.
37. Kierkegaard S. The concept of irony, with constant reference to Socrate. L., 1966.

## ЛЕКЦИЯ ВОСЬМАЯ,

В КОТОРОЙ МЫ ИМЕЕМ ДЕЛО С ПОПЫТКОЙ ВЫЯСНЕНИЯ ИРОНИЧЕСКОГО СМЫСЛА, СОДЕРЖАЩЕГОСЯ В РАБОТАХ «ФИЛОСОФОВ ЖИЗНИ», А ТАКЖЕ С ДАЛЬНЕЙШИМИ ПРЕВРАЩЕНИЯМИ КАТЕГОРИИ ИРОНИИ, ЮМОРА И ОСТРОУМИЯ

*Не успела Алиса отпить и половину, как уперлась головой в потолок. Пришлось ей пригнуться, чтобы не сломать себе шею. Она быстро поставила пузырек на стол.*

*— Ну, хватит, — сказала она. — Надеюсь, на этом я останавлиюсь. Я и так уже в дверь не пролезу. Зачем только я так много выпила!*

*Увы! Было уже поздно, она все росла и росла. Пришлось ей встать на колени — а через минуту и этого оказалось мало. Она легла, согнув одну руку в локте (рука доходила до самой двери), а другой обхватила голову. Через минуту ей снова стало тесно — она продолжала расти. Пришлось ей выставить одну руку в окно, а одну ногу засунуть в дымоход.*

*Дальше расти было некуда.*

### ДОРОГИЕ ЧИТАТЕЛИ!

В авторскую светлую голову непонятно каким образом закралась подозрительная мысль: а не слишком ли гладко все у нас выходит? Не слишком ли прям тот путь, по которому мы движемся? Может быть, нам стоит свернуть в сторону от главной магистрали и походить по окрестностям? Подышать свежим воздухом, послушать пение птиц и усладить свой глаз видом бушующей зелени? Конечно, автор понимает, что данная сентенция может навредить ему и разбить всю его аудиторию приблизительно на две части, одна из которых подозрительно спросит: «О чем это она?», а вторая сделает неутешительный вывод: «Определенно, имеем дело с не совсем здоровым человеком!». Но давайте все-таки представим, что это не так, и что предложение оставить на время проторенный путь большинством читателей будет принято с одобрением. Представили? Тогда автор

приглашает вас отправиться в те историко-философские места, в которые мы договорились не заглядывать, и посмотреть на людей, применяющих иронию в своих произведениях и особо не озабоченных обоснованием этого применения.

Итак, начнем с того, что в «философии жизни» категория иронии специально не выделяется в качестве предмета философского осмысления, и поэтому, действительно, мы сразу же можем утверждать, что постановка вопроса о развитии категории иронии в указанном философском течении в какой-то мере неправомерна, поскольку непосредственного выявления содержания понятия иронии как такового у «философов жизни» и экзистенциалистов не происходит. В лучшем случае мы можем встретить в их сочинениях несколько высказываний (носящих часто афористический характер), в которых употребляются слова «ирония», «ироник», «ироническое отношение». По характеру данных высказываний мы можем составить представление о том смысле, который вкладывается в эти «иронические» понятия использующими их представителями «философии жизни» и экзистенциализма; однако если говорить не о предположительном, а о более точном значении рассматриваемых понятий, имеющих отношение к иронии, то можно заметить, что философы, применяющие данные термины, не считают нужным ни специально анализировать их содержание, ни обосновывать их употребление. (Так, например, у Фр. Ницше одно из обращений к понятию иронии выглядит следующим образом: «Не есть ли научность – только страх и увертки от пессимизма? Тонкая самооборона против истины? И, говоря морально, нечто вроде трусости и лживости? Говоря неморально – хитрость? О Сократ, Сократ, не в этом ли, пожалуй, и была твоя тайна? О таинственный ироник, может быть, в этом и была твоя ирония?» [12. С. 24]).

В определенной степени нам, конечно, понятно, почему «философия жизни» и экзистенциальная философия не занимаются исследованием категории иронии на понятийном уровне. Дело, видимо, связано с тем, что в данных философских направлениях научное определение понятия с целью выделения в нем устойчивого, объективного, общезначимого смысла не расценивается как истинное определение, поскольку критерием истинности признается субъективность, осуществляющаяся как бесконечный процесс становления, спонтанность и свобода. Так как в этом случае смысл понятия постоянно ускользает от любого конечного определения, то он превращается в **иррациональную тайну**, которая может быть постигнута только интуитивно, иносказанием, с помощью средств косвенного мышления. Иначе говоря, обозначение какого-либо явления понятием и развитие содержания данного понятия в рамках научного мышле-



ния, строгого логического анализа приводит к невозможности постижения смысла этого явления во всей полноте с учетом его иррациональной стороны. Поэтому неудивительно, что и «философия жизни», и экзистенциализм вводят ряд новых образов-символов, несущих ярко выраженное эмоционально-волевое начало, с помощью которых постигаются глубины бытия: например, это «воля к жизни» у Шопенгауэра, «воля к власти» у Ницше, «судьба» у Шпенглера, «страх» у Кьеркегора, «заброшенность» у Хайдеггера и так далее. Ирония, как правило, не включается представителями рассматриваемых философских направлений в число этих основных символов, а просто рациональное осмысление данной категории, как, впрочем, и любой другой, не представляется им удовлетворительным. Тем не менее, несмотря на это, казалось бы, явное отсутствие интереса у «философов жизни» к содержанию понятия иронии, проблема иронии так или иначе поднимается в их произведениях, а иронический метод является одним из основных действующих методов в их философских построениях.

Что же происходит с иронией в «философии жизни»? Прежде всего, изменяется ее характер: из романтической она превращается в трагическую, интересную тем, что в самом общем виде она обозначает конфликт, неразрешимое противоречие *между человеческими чаяниями, надеждами, устремлениями и непреклонной судьбой, которой нет никакого дела до человеческих убеждений и желаний*. Один из вариантов трагической иронии, а именно: так называемый **субъективно-диалектический**: вариант уже был рассмотрен в предыдущих лекциях как получивший начало, осмысление и развитие в философии С.Кьеркегора. Другой вариант трагической иронии, больше всего получивший распространение в «философии жизни», интересен тем, что для него известен ряд наименований: **ирония судьбы, ирония событий, ирония жизни, метафизическая ирония**. Среди представителей «философии жизни» исследователи понятия трагической иронии чаще всего выделяют двух философов (Артура Шопенгауэра и Фридриха Ницше), в произведениях которых наиболее ярко прослеживается действие метафизического варианта трагической иронии, причем, как правило, считается, что родоначальником «метафизической иронии» является А.Шопенгауэр.

На первый взгляд заявление о Шопенгауэре как об основоположнике «метафизического» иронического видения звучит довольно странно и представляется достаточно спорным, поскольку Шопенгауэр почти лишен иронической расположенности ума и проводит свое учение о воле в сдержанном, исключаящем насмешку тоне. Тем не менее большинство исследователей трагической иронии утверждают, что она возникает именно

у Шопенгауэра в результате иррациональной трактовки «воли к жизни». Подобный вид иронии уже рассматривался в первой лекции и известен как «софокловская ирония», выступающая в роли мирового принципа, выходящего за рамки человеческого бытия. Несмотря на определенное сходство с иронией Софокла, трагическая ирония Шопенгауэра отличается от первой тем, что неведение человека и фатальность в учении Шопенгауэра возникают не по необходимости, как у Софокла, и не в силу трагической случайности, как у Еврипида, а в силу принципиального отсутствия закономерности иррационально действующей воли. В связи с этим, прежде чем перейти к более подробному рассмотрению проявления трагической иронии в философии Шопенгауэра, мы можем сказать, что она носит в некоторой степени самобытный характер, своеобразие которого состоит в ясном осознании философствующим человеком непостижимости действия «воли к жизни».

В философской доктрине Шопенгауэра «воля к жизни» как скрытая сущность мира, сила жизни существует во всем. Ее стремления (а следовательно, и внутренний источник человеческих действий) бессознательны и иррациональны, она движима лишь жадой становления в различных формах в вечном течении жизни. Однако в конечном итоге это вечное утверждение воли в различных «объективациях» оказывается бесцельным – рано или поздно все умирает, остается лишь воля. Вследствие этого возникает неразрешимый *конфликт между становлением и ставшим*. Одним из наиболее ярких и очевидных выражений этого конфликта является противоречие между *предсказаниями разума*, всегда сообразующимися с каким-либо смыслом, и *действиями воли*, которым нет никакого дела до этого смысла.

Но Шопенгауэр не останавливается на фиксировании только этого противоречия, по его мнению, любые ценности (наука, искусство, удовольствие, любовь, идея прогресса, идеал человека) – не больше, чем «представления», формы объективации воли, следовательно, обманчивая видимость, а не истинное положение вещей, не сама иррационально действующая воля. Это обнаруженное ироническое отношение между *«миром воли»*, *абсолютной бесконечной свободы* и *«миром представлений»*, *конечного выражения этой свободы* может служить для нас иллюстрацией противоречивого характера бытия всего сущего и характеризовать *метафизическую трагическую иронию*, действующую со стороны непостижимого мирового закона по отношению к человеческой жизни. Сам Шопенгауэр, не выделяя данный вид иронии в качестве отдельного предмета исследования, тем не менее указывает на него, представляя жизнь человека как «противоречивое» соединение трагических и ко-

мических черт: «Жизнь всякого отдельного человека, если, оставя в стороне ее целое и общее, выставить одни значительные черты, собственно, всегда трагедия; но разработанная в частности, она имеет характер комедии. Ибо забота и муки дня, непрестанное поддразнивание минуты, желание и опасение недели, ежечасные неудачи, при помощи случайности, вечно готовой на проделку, – все это сцены комедии. Но никогда не исполняемые желания, тщетное стремление, судьбою немилосердно растоптанные надежды, неизреченные заблуждения всей жизни, с возрастающими страданиями и смертью в конце, дают всегда трагедию» [21. С. 335–336].

Насколько мы с вами можем судить, это высказывание Шопенгауэра говорит о его глубоком осознании всеобщего обмана воли, «иронии жизни». Но не только об этом, а еще и том, что он ничего не может противопоставить «иронии судьбы», кроме отстранения от жизни, восстания против безумной воли и поиска освобождения посредством выбора нирваны, позволяющей человеку приблизиться к небытию. В отличие от немецких романтиков, тоже скептически настроенных по отношению к внешней действительности, отрицание мира у Шопенгауэра не предполагает создания новых ценностей, поскольку любые ценности принадлежат, согласно его концепции, к иллюзорным «представлениям», а не к истинному ходу вещей. Поэтому получается, что если обратной стороной действия романтической иронии является творение универсума духа, новых мифов и новых символов, имеющих высокое культурное значение, то обратной стороной действия «метафизической» трагической иронии выступает отрицание всех ценностей культуры и выбор небытия как акта свободы.

Итак, хотя Шопенгауэр непосредственно не обращается к анализу понятия иронии (как это делает, например, Кьеркегор), тем не менее исследователи этой категории считают возможным говорить о «метафизической» трагической иронии Шопенгауэра, действие которой может быть обнаружено в наблюдаемом немецким философом противоречии (выражающем «безумный» характер бытия) между миром воли как миром бесконечного становления и миром представлений как миром застывших конечных форм. Данная трактовка иронического отношения позволяет нам с вами утверждать, что понятие «метафизической» трагической иронии в определенной степени совпадает с понятием романтической иронии и понятием трагической иронии у Кьеркегора. Все эти формы иронии рассматриваются как способ мышления, допускающий в ироническом отношении парадокс за счет одновременного существования двух положений, взаимно исключающих друг друга, – конечного и бесконечного. Однако в отличие от романтической иронии, носящей субъективно-объективный

характер, и трагической иронии С. Кьеркегора, действующей преимущественно в **субъективной сфере**, трагическая ирония Шопенгауэра выражает **объективный ход вещей** и тем самым противоречие, укорененное в самом бытии.

Интересно, что выделенное Шопенгауэром ироническое противоречие между волей к жизни и миром представлений находит свое дальнейшее развитие в философском учении Ф. Ницше. Так же, как и Шопенгауэр, он понимает процесс жизни как бесконечное становление, которым движет воля к преодолению застывших форм. Вместе с тем Ницше пересматривает шопенгауэровское понятие о воле: вместо воли к жизни появляется воля к власти, к могуществу (*Wille zur Macht*). При этом воля к власти становится самопроизвольным, естественным утверждением жизни от инстинктов до возвышенных проявлений в духе того, кто борется, преодолевает слабости, превосходит наличное состояние». Получается, что данное понимание жизненного начала приводит к тому, что ирония, применяемая в философии Ницше, имеет практически тот же самый характер, что и иронический принцип, используемый в философской доктрине Шопенгауэра. Однако Ницше, в отличие от Шопенгауэра, предлагает не отрицание, а переоценку ценностей, причем создание новых ценностей осуществляется как раз на основе воли.

Таким образом, обратной стороной иронического отношения в философии Ницше является обоснование ценности внутренней жизни, но в отличие от романтиков внутренняя жизнь у Ницше связана не с творчеством культуры, а напротив, с ее отторжением, а также с неприятием разума и морали и утверждением такого уровня субъективности, который слит с жизненной стихией и хаосом чувств, не «загрязненных» миром разумных, культурных и моральных ограничений. Иными словами, Ницше использует риторические приемы своей иронии для разрушения старых ценностей и создания нового идеала – сверхчеловека, поиски которого сводятся к поискам жизни на высшем уровне и утверждению постоянного процесса творчества, а также к поискам свободы, не имеющей конечного выражения. При этом интересно то, что романтическая ирония, стремясь к созданию новых культурных ценностей, «универсума духа», ведет к высшему наслаждению, а нигилистическая ирония Ницше, так же, как и «метафизическая» ирония Шопенгауэра, отдавая свободу воле, ведет к страданию, поскольку заставляет признать роковой круговорот всего сущего, «вечное возвращение», а значит, и иллюзорность, и бессмысленность разумных устремлений.

В силу этого трагическая ирония у Ницше имеет сложный характер. Первоначально она выступает как ироническое *противоречие*

**между становлением и ставшим, рациональным и иррациональным, дионисийским** истоком жизни и объективированными *аполлоновскими* формами. Выход из этого противоречия лежит на путях поиска сверхчеловека, постигающего правду дионисийской жизни. Затем трагическая ирония превращается в душевную драму, поскольку человек начинает понимать, что и дионисийская жизнь бессцельна, однако при этом он вынужден действовать, зная, что его действия бессмысленны. Сверхчеловек, выбрав мир вечного становления, сознательно приходит к выбору абсурдного существования как единственно возможного способа бытия. Несмотря на постижение бессмысленности всех своих действий, которые будут преодолены жизненным круговоротом, он не дает отчаянию овладеть собой, напротив, свое страдание он превращает в предмет восхищения, улыбаясь трагедии.

Дорогие читатели! Не кажется ли вам, что наша прогулка по местам, отдаленным от философского осмысления иронии (проводимого самими Ницше и Шопенгауэром, а не нами), несколько затянулась? Если кажется, то давайте попробуем вернуться на наш старый путь и посмотреть на тех представителей «философии жизни», которые причастны к рефлексии над ироническим началом.

Анри Бергсон, являясь одним из таких «причастных» к ироническим тайнам мыслителей, пытаясь найти выражение бессознательных жизненных проявлений, выдвигает проблему остроумия. Мы с вами, как предусмотрительные люди уже проводили сравнительный анализ понятий иронии, юмора и остроумия и сделали вывод о большой близости, а в некоторых философских учениях – и тождественности этих понятий. Более того, мы можем сказать, что, несмотря на возможные отличия, в любом случае так или иначе юмор и остроумие считаются формами иронии, и кроме этого, мы можем даже предположить, что данное отношение между ними сохранится и в «философии жизни». Действительно, один из исследователей иронии Кнокс, указывая на характер взаимосвязи между иронией, юмором и остроумием, пишет: «В начале XX века допускается более свободный смысл слова (юмор), приблизительно заключающий в себе вид умного, остроумного или ясного рассуждения... похоже, что подчеркнутое различие между остроумием и юмором было различием между интеллектом и характером, но на практике это было трудноразличимым... Следовательно, юмористическое часто могло означать «остроумное». Как один из умнейших и остроумнейших способов общения, ирония, можно сказать, зачастую подразумевалась под юмором» [24. С. 188–189]. Поэтому мы с вами практически без преувеличения можем говорить о том, что, оста-

навливая свое внимание на проблеме остроумия, Бергсон тем самым вводит в круг своих интересов и иронию.

Характеризуя область бессознательного через бесконечное творческое становление, Бергсон использует понятие изменчивости, которой придается субстанциональное значение. Утверждая, что изменчивость есть нечто субстанциональное, Бергсон фактически принимает **сознание изменчивости**, или **поток сознания**, за первооснову действительности. В результате этого рождается ироническое противоречие между сознанием **изменчивости** жизни и **постоянства** внешнего мира, между естественным субъективным переживанием времени и жизни (для которого Бергсон вводит понятие длительности) и объективной реальностью, представленной в виде застывших, мертвых форм. Данное противоречие, которое в философии Бергсона также выражается как противоречие между двумя способами познания истины – **интеллектом** (постигающим внешнюю реальность) и **интуицией** (направленной на внутренний мир) и лежит в основе смеха. Сам смех же возникает в результате случайного неестественного жеста, когда при ожидании живого получается косное, или же смех появляется на почве спонтанной игры ума, делающей нелепой логику интеллекта. Являясь средством обнаружения нелепости здравого смысла и логики, смех разрешает противоречие между интеллектом и интуицией в пользу бессознательной жизни, в связи с чем комическое предстает как «**ослабленное сознание**», возможное на основе незаинтересованной игры ума. Неудивительно, что в основе остроумия у Бергсона тоже лежит чистое созерцание, позволяющее сопоставить идеи разума без всякого интереса, совершенно нелогично, спонтанным движением внутренней жизни.

Раскрывая логику остроумия, Бергсон пишет о том, что существует «особая логика воображения, которая не имеет ничего общего с логикой разума, которая иногда даже противоречит ей... мы имеем здесь перед собой как бы логику сновидения... за корой нагромодившихся предрасудков и укоренившихся понятий можно заметить в глубине своего «Я» непрерывную смену образов, взаимно переплетающихся, волнующихся, подобно зыби подземного озера» [1. С. 42]. Отсюда мы с вами можем видеть, что трактовка остроумия и его логики, предложенная Бергсоном, протекает в русле романтической традиции. Выделенное ранее ироническое противоречие между бессознательным, интуитивным, и интеллектуальным, объективированным началами, лежащее в основе остроумного суждения, носит **субъективно-объективный** характер; однако если основное движение романтической иронии разворачивается преимущественно в **субъективной** сфере, то в ироническом отношении у Бергсона

делается акцент на сфере объективного, и действие иронии направлено на выявление нелепости внешнего мира.

Кстати, проблема остроумия вызывает интерес не только у Бергсона. Интересна интерпретация данного понятия, предложенная Зигмундом Фрейдом. Познакомившись с этой концепцией, мы с вами можем заметить, что остроумие у Фрейда, как и у Бергсона, служит средством разрешения *противоречия сознательного и бессознательного начал*. И хотя понимание бессознательного здесь иное, чем у Бергсона, проблема остроумия та же – выражение бессознательной жизни в ее оппозиции к действительности. Конфликт бессознательного и сознательного разрешается, по Фрейду, в таких компромиссных образованиях, как сновидения и остроуты.

Определив бессознательное как особую психосексуальную энергию, выступающую в качестве основной движущей силы человеческой деятельности, Фрейд показывает, что в основе механизма сна и остроумия лежит фантазия бессознательного, логику которой он истолковывает как «смысл в бессмыслице» в отличие от «логики нелепости» Бергсона, поскольку за всяким неясным явлением фантазии кроется не спонтанность чего-то неопределенного, а стремление к удовольствию. Описывая работу сновидения, основоположник психоанализа фиксирует парадоксальную логику фантазии, допускающую одновременное существование противоположностей и тем самым ироническую по своей сути: «Сновидение никогда не выражает альтернативу «или – или», а содержит оба члена ее как равнозначные, в одной и той же связи... при воспроизведении сновидения альтернативу «или – или» следует передавать словом «и». Противоречащие друг другу представления выражаются во сне преимущественно одним и тем же элементом. Слова «нет», по-видимому, не существует для сновидения» [17. С. 48–49]. Та же самая логика присуща и остроумию. Являясь работой в состоянии бодрствования, остроумие пользуется приемами сна для обхода цензуры, открывая те источники удовольствия, которые ранее были скрыты; при этом удовольствие достигается за счет экономии энергии, обычно расходуемой на задержки и подавления. В связи с этим мышление человека, позволившего себе остроумное высказывание, становится свободным и раскованным, приобретает игровой характер; ироническое противоречие, без которого остроумная мысль вряд ли бы смогла осуществиться, способствует рождению этой «свободной формы мышления».

Таким образом, мы видим, что, несмотря на специфическое понимание области бессознательного, Фрейд вслед за Бергсоном продолжает романтическую традицию, в соответствии с которой остроумие предстает

неразрывно связанным с ироническим отношением сознательного и бессознательного, внешнего и внутреннего, индивидуального и социального.

Обобщая наши знания о том, каким образом развивается категория иронии в «философии жизни», мы можем сделать следующие выводы.

1. В отличие от экзистенциальной философии, в которой развивается «кьеркегоровский» субъективно-диалектический вариант трагической иронии, в «философии жизни» получает развитие **«метафизический» вариант трагической иронии** (продолжающий традицию, берущую начало еще в античности). Метафизическая трагическая ирония иллюстрирует противоречивый характер бытия всего сущего и обнаруживается в наблюдаемом некоторыми «философами жизни» ироническом противоречии между миром воли (иррациональным миром бесконечного становления) и миром представлений (миром застывших конечных форм). Поскольку ироническое отношение, применяющееся в «философии жизни», выражает объективный ход вещей, то это приводит к тому, что «метафизическая» трагическая ирония может быть представлена как имеющая объективный характер, чего нельзя сказать о романтической иронии, носящей субъективно-объективный характер и трагической иронии Кьеркегора и экзистенциалистов, действующей преимущественно в субъективной сфере. Интересно, что в отличие от романтической иронии, результатом действия которой является создание новых ценностей культуры, результатом действия иронического принципа в «философии жизни» является отрицание ценностей либо их переоценка, приводящая к игнорированию любых культурных начинаний и выбору волевого начала, стихии жизни. По сравнению с романтической иронией, для которой свойственно настроение радостного триумфа воображения над действительностью, метафизической иронии присуще трагически-пессимистическое уmonoстроение, однако, несмотря на осознание трагедии бытия, в «метафизической» трагической иронии (называемой также нигилистической и саркастической), в отличие от трагической иронии в философии Кьеркегора, в определенной степени сохраняется игровое начало. Сверхчеловек у Ницше, не давая отчаянию овладеть собой и тем самым не признавая отчаяние типом экзистенции, превращает свое страдание в предмет восхищения, улыбаясь трагедии. В связи с этим, если мы попытаемся выделить «степень трагедийности» иронии (связанной с возрастанием серьезности отношения к миру и переходом от иронии как способа мышления к иронии как способу существования), то мы увидим, что «метафизическая» трагическая ирония занимает промежуточное положение между романтической иронией и трагической иронией Кьеркегора и его последовате-



лей. Итак, в «философии жизни» ирония может рассматриваться не только как способ мышления и способ существования индивида, но и как способ существования всего сущего, принцип, правящий всем миром. Таким образом, прямо на наших глазах, ирония разрастается до космических размеров, не встречая преград на пути своего триумфального шествия.

2. Хотя в «философии жизни» и не происходит непосредственного философско-теоретического осмысления понятия иронии, тем не менее проблема иронии так или иначе поднимается в трудах некоторых представителей данного направления, так как они обращаются к исследованию понятия остроумия. При этом можно отметить, что трактовка остроумия и его логики и у Бергсона, и у Фрейда происходит в русле романтической традиции, представляющей остроу как способ непосредственного соединения двух противоположных начал в одном высказывании. Наблюдаемое в философии Бергсона ироническое противоречие между субъективным переживанием времени и жизни и объективной реальностью, выраженной установленными застывшими формами, а также ироническое отношение между интуицией и интеллектом, носят, как и ироническое противоречие в романтизме, субъективно-объективный характер; однако в отличие от романтической иронии в ироническом отношении у Бергсона делается акцент на сфере объективного. Фрейд, в отличие от Бергсона, фиксирует внимание на реальности бессознательного, но и он, несмотря на специфику понимания бессознательного, продолжает романтическую традицию, в соответствии с которой остроумие предстает связанным с ироническим отношением сознательного и бессознательного, внешнего и внутреннего, индивидуального и социального. Так же, как и в романтизме, остроумие у этих философов приводит к чувству удовольствия и к тому, что мышление становится свободным и раскованным и приобретает игровой характер. Интересно, что когда мы с вами рассматривали действие иронии в «философии жизни», мы выделили ее трагический характер, чего нельзя сказать о самих «философах жизни», занимающихся проблемой остроумия и рассматривающих ироническое отношение в романтической трактовке как приводящее к чувству наслаждения (как вы думаете, с чем связано такое наше расхождение во взглядах?).

3. Ну, и напоследок нам следует обратить особое внимание на форму выражения иронического принципа в «философии жизни», да и в экзистенциальной философии тоже. Ориентация на внутренний мир субъекта и неприятие внешнего мира определяют, как правило, выбор форм художественного мышления. Поэтому в данных философских течениях философский метод почти всегда переплетается с художественным, что, по

мнению исследователей, позволяет найти наиболее адекватную форму для выражения иронического противоречия, утверждающего логический парадокс. В связи с этим «философы жизни» и экзистенциалисты, используя иносказательные приемы, представляют свое творчество в виде афоризмов, фрагментов, эссе, образных сравнений и аллегорий, притч и метафор, иными словами, всего того, что противостоит научности и аксиомам здравого смысла и приводит к постижению ускользающей тайны бытия.

Вы, дорогие читатели, оценивая объем этой лекции, видимо, надеетесь на то, что она вот-вот закончится? Как все-таки трогательны человеческие надежды!

Дело в том, что поскольку мы с вами идем в этой лекции по историко-философской дороге не совсем прямым образом, а позволяем себе некоторого рода отклонения в намеченном ранее маршруте, то вам придется сейчас последовать за автором туда, куда не предполагает следования заданная тема лекции. И вот почему. В рассматриваемый здесь исторический промежуток времени понятие иронии разрабатывается также и в марксистской философии, и на это нам следует обратить внимание. В подготовительных материалах к диссертации «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура» (1841). К.Маркс рассматривает сократовскую иронию как позицию, присущую философии в ее отношении к обыденному сознанию и полагает, что иронии следует «...понимать... в качестве диалектической ловушки, при посредстве которой обыденный здравый смысл оказывается вынужденным выйти из всяческого своего окостенения и дойти... до имманентной ему самому истины» [4. С. 112]. Данное высказывание свидетельствует о том, что Маркс обращается к иронии как к форме, имманентной философии и вследствие этого выделяет иронию как принцип философского познания действительности. Кроме Маркса, понятию иронии, правда, уже как «иронии истории», уделяет внимание Энгельс, когда пишет: «Люди, хвалившиеся тем, что сделали революцию, всегда убеждались на другой день, что они не знали, что делали, — что сделанная революция совсем не похожа на ту, которую они хотели сделать. Это то, что Гегель называл иронией истории, той иронией, которую избежали немногие исторические деятели» [5. С. 263]. Можно заметить, что ироническая позиция Энгельса в определенном смысле совпадает с позицией Гегеля, предписывающего иронии объективный характер. Однако, фиксируя ироническое противоречие между закономерностями исторического развития и стремлениями людей, Гегель, в отличие от Энгельса, считает, что направляющей силой истории является мировой разум, а не объективный ход исторического

процесса, обусловленный в значительной степени экономическим, материальным развитием общества. Итак, мы видим, что параллельно разработке понятия иронии в философии Кьеркегора происходит развитие понятия иронии в философии Маркса и Энгельса, причем Маркс большее внимание обращает на действие иронического принципа, а Энгельс – на углубление гегелевского понятия «иронии истории».

В заключение нашей лекции, дорогие читатели, позвольте автору сделать следующий очевидный вывод: в философии экзистенциализма, предшественником которой является Кьеркегор, а также в «философии жизни» происходит дальнейшее развитие категории романтической иронии. При этом развитие иронического принципа осуществляется в двух направлениях, первое из которых связано с окончательным погружением в субъективность по сравнению с романтизмом, а второе характеризует осознание противоречивого характера всего сущего. Вследствие этого ирония выступает не только как способ живого мышления, но и как способ существования индивида в экзистенциализме и способ существования всего сущего в «философии жизни».

Благодарю вас за внимание.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бергсон А. Смех в жизни и на сцене. – СПб., 1900.
2. Быховский Б.Э. Шопенгауэр. – М., 1975. – 206 с.
3. Кузнецов В.Н. Французская буржуазная философия XX века. – М., 1970. – 319 с.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 40. – М., 1975. – 728 с.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 36. – М., 1974. – 805 с.
6. Мудрагей Н.С. Рациональное и иррациональное. – М., 1985. – 175 с.
7. Мудрагей Н.С. Проблема рационального и иррационального: античность, средневековье // Вопросы философии, – 1982. – № 9. – С.107–116.
8. Ницше Ф. Избранные произведения в 3-х т. – М., 1994.
9. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Собр. соч. Т. 1. – М., 1912.
10. Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. – М., 1990.
11. Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза. – СПб., 1993. – 672 с.
12. Ницше Ф. Сочинения. Т. 1. – М., 1912.
13. Пигулевский В.О., Мирская Л.А. Символ и ирония. – Кишинев, 1990. – 168 с.
14. Серкова В.А. Ирония в философском мышлении: Автореф. дис. ... канд. филос. наук // ЛГУ. – Л., 1989. – 16 с.
15. Современная западная философия: Словарь // Сост.: Малахов В.С., Филатов В.П. – М., 1991. – 414 с.

16. **Фрейд З.** Остроумие и его отношение к бессознательному // Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Книга 2-я. – Тбилиси, 1991. – С. 175–406.
17. **Фрейд З.** Психология сна. М., 1924.
18. **Хюбшер А.** Мыслители нашего времени: Справочник по философии Запада XX века. – М., 1994. – 312 с.
19. **Человек** и его бытие как проблема современной философии. – М., 1978. – 278 с.
20. **Шварц Т.** От Шопенгауэра к Хайдеггеру. М., 1964. – 359 с.
21. **Шопенгауэр А.** Мир как воля и представление. – Спб., 1893.
22. **Шопенгауэр А.** Свобода воли и нравственность. – М., 1992. – 448 с.
23. **Шпенглер О.** Закат Европы. Т.1. М., 1923.
24. **Knox N.D.** «Ironie» et «Sur la classification des ironies» // Dictionnaire de l'histoire des idees. N. Y., 1973. Vol. 2.

## ЛЕКЦИЯ ДЕВЯТАЯ,

ОЧЕНЬ КРАТКО ПРЕДСТАВЛЯЮЩАЯ РАЗВИТИЕ КАТЕГОРИИ ИРОНИИ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ И ИНТЕРЕСНАЯ ТЕМ, ЧТО К КОНЦУ ЭТОЙ ЛЕКЦИИ НОРМАЛЬНОГО ЧИТАТЕЛЯ МОЖЕТ ОХВАТИТЬ НЕКОТОРОЕ ЧУВСТВО НЕУДОВЛЕТВОРЕННОСТИ ОТ ТОГО, ЧТО ЕГО ЗНАНИЯ ОБ ИРОНИИ РАСШИРЯЮТСЯ, НО ЭТО ПОЧЕМУ-ТО НИКОИМ ОБРАЗОМ НЕ ВЛИЯЕТ НА ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ЧИТАТЕЛЯ О ТОМ, ЧТО ЕМУ ДЕЛАТЬ С ЭТИМИ ЗНАНИЯМИ

*– Как ты сказала, сколько тебе лет?*

*Алиса быстро посчитала в уме и ответила:*

*– Семь лет и шесть месяцев!*

*– Семь лет и шесть месяцев, – повторил задумчивый Шалтай. – Какой неудобный возраст! Если б ты со мной посоветовалась, я бы тебе сказала: «Остановись на семи!». Но сейчас уже поздно.*

*– Я никогда ни с кем не советуюсь, расти мне или нет, – возмущенно сказала Алиса.*

*– Что, гордость не позволяет? – заинтересовался Шалтай.*

*Алиса еще больше возмутилась.*

*– Ведь это от меня не зависит, – сказала она. – Все растут! Не могу же я одна не расти!*

*– Одна, возможно, и не можешь, – сказал Шалтай. – Но вдвоем уже гораздо проще. Позвала бы кого-нибудь на помощь – и прикончила б все это дело к семи годам!*

## ДОРОГИЕ ЧИТАТЕЛИ!

Говоря откровенно, автор считает, что эта лекция больше вредит вашей общей картине представления иронических смыслов, чем помогает. Это связано с тем, что в этой лекции содержится чересчур много информации и чересчур мало доказательств: автор, будучи вынужденным экономить пространство книги, не может подробно показать ход рассуждений каждого мыслителя. Вам, дорогие читатели, могло бы, скажем, повезти, если бы автор был человеком жалостливым. В этом случае он, наверное,

вообще бы не стал утруждать вас просьбой чтения данного материала. Но, к глубокому сожалению автора, он является человеком немного вредным, и задаваясь вопросом: «Я мучаюсь, а другие – нет?», – автор не может не предложить вам помучиться вместе с ним (и насколько он понимает, не в первый раз). Итак, за дело! (Рубикон-то, собственно говоря, уже переи́ден!)

Прежде всего, приблизительно с середины XX века ирония начинает выступать не только как метод, применяющийся в философских и литературных произведениях (чаще всего, экзистенциальной направленности) и не подвергающийся специальному осмыслению теми авторами, которые его используют, но и как предмет философского анализа. К рассмотрению категории иронии обращаются как отечественные, так и зарубежные исследователи, причем наибольшее развитие данное понятие получает именно в работах последних философов. Подробное исследование иностранных источников, представляющих современные теории иронии, проводят В.О.Пигулевский и Л.А.Мирская в книге «Символ и ирония», которую автор рекомендует вам для чтения. При этом в различных концепциях ирония предстает как риторическое переворачивание смысла, как постижение истины, как отрицательная диалектика, как универсальный образ действия, как противоречие видимости и реальности, как перцептивный ответ миру. А теперь, уважаемые читатели, давайте поговорим о каждой из этих концепций немного подробнее и по возможности в той терминологии, которую используют для этого сами философы.

**Ирония как риторическое переворачивание смысла** представляет интерес для филологов и чаще всего выделяется авторами при проведении стилистического анализа современных и классических форм литературных произведений. Так, Ворgrimлер полагает [42. С. 759–760], что в истории культуры можно наблюдать два типа иронии: статическую (включающую в себя трагическую иронию Софокла, и комическую иронию А.Франса и Т.Манна) и динамическую (охватывающую романтическую иронию Ф.Шлегеля, иронию Кьеркегора, а также диалектику Зольгера и Гегеля). Обращая внимание на анализ практики современной литературы, другой исследователь, Ван Бус, считает, что иронию также можно классифицировать как устойчивую и неустойчивую, причем устойчивая ирония является характерной для Шекспира, Франса, Флобера, а неустойчивая присуща произведениям Ионеско, Беккета, в которых она легко переходит в крайности скептицизма и нигилизма. Интересно, что тип иронии у Ван Буса обычно определяется тремя критериями: *степенью прозрачности или сокрытости иронического отношения, степенью устойчивости к перестройке и полем обнаружения истины* [22. С. 47–86]. Размышляя о возникновении риторической иронии, исследователи зада-

ются вопросом о том, откуда появляются два разных плана языкового выражения, один из которых является полной перестановкой смысла другого. Ван Бус думает, что расхождение данных планов происходит в результате удара на преднамеренном, которое прячет истинный смысл и отвлекает внимание на внешнее. Он пишет о том, что если такое ударение постоянно требует перестройки, а поле обнаружения истины выступает открытой перспективой, то возникает неустойчивый тип иронии. Брукс, в отличие от Вана Буса, показывает, что в основу природы риторической фигуры положен **принцип соучастия**, благодаря которому ирония становится возможной [24]. Дело в том, что различные несвязанные элементы речи, по мнению Брукса, складываются в некое единство, своего рода поэтическую мысль, которая не совпадает с внешним изложением и характеризуется как более истинная по сравнению с ним. Ирония возникает тогда, когда скрытая «поэтическая» мысль завершается в умолкании, вследствие того, что в виду имеется нечто иное, чем высказываемое. Данная ирония, появляющаяся в результате прерывания речи, носит название ограниченной (*locate irony*), ее иронический оборот от беспорядка к единству свойственен, например, концовкам произведений Клейста.

По мысли Ван Буса, риторическая ирония существует только в **процессе общения** (иронической коммуникации), когда читатель вдруг внезапно осознает, что видимый смысл не является истинным. Поэтому читатель начинает выбирать и проверять альтернативные значения, оставаясь на наиболее приемлемом в каждом случае [22. С. 92–98]. При этом поиск скрытого смысла предполагает **заинтересованность** читателя в ситуации, созданной автором. Однако в то же время истина не совсем тождественна найденному смыслу, она располагается где-то посредине между замыслом автора и пониманием читателя. А вот Сеттерфилд рассматривает ироническую коммуникацию в несколько ином ключе, чем Ван Бус. Пытаясь определить специфику иронического знака, он подразделяет иронию на **риторическую** как на способ выражения, созданный языком субъекта и на **ситуационную** как на положение, созданное обстоятельствами и реакцией на них [40. С. 149–154]. Рассматривая сущность риторической иронии, Сеттерфилд полагает, что она состоит в противоречии между тем, что автор говорит и что он думает на самом деле, в отличие от сущности ситуационной иронии, заключающейся в противоречии между ожиданиями жертвы и тем, что происходит в действительности. Указывая на еще одну особенность риторической иронии, Альберс выделяет в качестве этой особенности **интонацию** и говорит о весьма широком разнообразии последней. Это может быть и добродушный иронический тон, наивная фальшь у Вольтера, и тон оскорбительный, встре-

чающийся у Аполлинера, Рембо, и простодушная, язвительная манера Паскаля [19. С. 10].

Таким образом, мы можем заметить, что вышеперечисленные исследователи развивают понятие иронии в «риторическом» направлении, представляя иронию как элемент, составную часть, прием риторики. При этом они считают важным провести не только классификацию риторической иронии, но и выяснить ее природу, причины возникновения, сущностные черты, а также некоторые семиотические характеристики.

**Ирония как способ постижения истины** разрабатывается В. Янкелевичем в работе «Ирония или ясность ума» [31]. Янкелевич, понимая истину как эмоционально-рациональную целостность, высказывает мнение о том, что для ее постижения необходима **ограниченность** и одновременно **открытость** мысли, и замечает, что как раз в силу своей *двусмысленности* ирония делает возможным достижение требуемого *единства рациональной точности и эмоциональной выразительности*. Размышляя о возможности выражения истины, Янкелевич придерживается точки зрения, согласно которой истина не может быть выражена, поскольку наряду с областью открытости она обладает и сокровенным характером. Чем более глубоким содержанием наполняется мысль, тем более она становится эмоционально расплывчатой и предметной, теряя точный общий смысл; поэтому ирония превращается в тот инструмент, который удерживает мысль от полного разложения. Неудивительно, что в силу этого ироническое противоречие предстает как плодотворное: в результате его функционирования *обогащается мысль и рационализируется чувство* [31. С. 64].

По сравнению с логическим мышлением Янкелевич характеризует иронию как псевдологию, как притворное и извортливое мышление, у которого есть лишь одна цель – стремление к ясности ума. В связи с этим хороший человеческий ум не соответствует стандартам сферы прямолинейного мышления, он выражает собой «...сознание перевернутое и опосредованное, которое заставляет самое себя вращаться вокруг противоречия» [31. С. 44]. Ирония движется к истине косвенным путем, используя иносказательные формы, служащие средствами очищения ума. «Ирония – аура разума. Либо через обманчивый конформизм, либо через цинизм, либо попросту приводя к полному скандалу, высмеивающему себя самое, ирония... становится сферой упорядочивания... Ирония, будучи иносказанием, существует в конечном итоге для прямого выражения» [31. С. 108].

Итак, рассматривая иронию как способность ясного мышления к постижению истины, как единство языка и мышления, рациональ-



ного и эмоционального, Янкелевич продолжает развитие романтической традиции (продолжающей, в свою очередь, традицию Сократа), согласно которой ирония предстает как способ познания истины. По сравнению с романтиками Янкелевич, обращаясь к иронии как к способу постижения истины, делает его специальным предметом философского осмысления, вследствие чего его точка зрения выступает как философски обоснованная, в достаточной степени убедительная и достойная внимания.

**Анализ иронии как отрицательной диалектики** проводится в работах Белера и Стейтса [21; 41], в результате которого авторы приходят к выводу о том, что в классических и современных философских концепциях ирония понимается, главным образом, как отрицательная диалектика; при этом в отрицательной диалектике особо выделяются такие моменты, как противоречивость и изменчивость. Отрицательная диалектика может рассматриваться в качестве субъективной (это происходит в философии С. Кьеркегора, Ортеги-и-Гассета) и объективной (что свойственно для философских воззрений Зольгера, Гегеля, Энгельса). Поскольку так или иначе исследованию сущности как субъективной, так и объективной отрицательной диалектики было уделено достаточное внимание в предыдущих лекциях, возвращение вновь к этому вопросу представляется автору нецелесообразным (а что вы думаете по этому поводу, дорогие читатели?).

**Ирония как универсальный образ действия** анализируется в работах Фрая и Уита, стремящихся вскрыть объективные основания иронии. По мнению Фрая, литература выступает в качестве символического языка универсума, а ирония – общей повествовательной формы. Истолковывая универсум в духе Юнга, Башляра, Фрезера, Фрай видит истоки иронического образа действия и мысли в бессознательном архаико-мифическом способе мышления. Ирония является *всеобщей формой действия*, бессознательно применяемой ироническим наблюдателем. В теологической картине мира этим наблюдателем может быть Бог, в ренессансно-романтическом мирозерцании в роли этого иронического наблюдателя чаще всего выступает человек. В мифопоэтическом универсуме встречаются пять способов высказывания и изображения, отличающиеся по способу действия героя – это миф, романсеро, низкая и высокая подражательные формы, ирония. «Если герой ниже нас по силе и рассудку, так что мы чувствуем, как взираем сверху вниз на сцены зависимости, разочарования и абсурдности, тогда герой относится к **ироническому типу**» [28. С. 36–37]. Отсюда следует, что наблюдатель, ироник всегда находится в выгодном положении по отношению к герою. В связи с этим архетипичный ироник – это Бог, всеведущий, всемогущий, абсолютный, сво-

бодный, бесконечный. В противоположность ему архетипом жертвы оказывается человек, скованный пространством и временем, ограниченный и несвободный и к тому же не подозревающий о сложности своего положения. Итак, наблюдается скрытое метафизическое основание, известное наблюдателю и противоречащее действиям героя, что приводит к тому, что суть иронического образа действия всегда понимается как *противоречие скрытого замысла и самодовольной неосведомленности, самодовлеющей поэтической мысли (идеи) и человеческих устремлений*. Из вышесказанного мы можем сделать вывод о том, что у Фрая обнаруживается *сузубо романтический взгляд на иронию (дополненный психоаналитическими воззрениями)*, суть которого можно выразить следующим образом: наблюдатель, принижая героя, становится ироником независимо от того, сознает он это или нет, – это универсальный образ иронического действия.

Мюки, анализируя иронические установки Фрая, видит их ограниченность в рассмотрении сущности иронии только в литературном контексте, контексте поэтического универсума [39. С. 10], поэтому у Мюки и у Кнокса в качестве объективной основы иронии выступает конфронтация субъективного и объективного, и ирония предстает как *противоречие видимости и реальности*. Размышляя о трагической иронии, Кнокс приходит к выводу о том, что нельзя признавать существующей метафизику судьбы. Если действия человека приводят его не к тому, что он ожидает, то это говорит не о том, что человек обманут судьбой, а о том, что он заблуждается в своих взглядах. Ирония определяется Кноксом как «...конфликт двух значений, для которого специфична драматическая структура: исходное первое значение, *видимость*, представляется как очевидно истинное, но когда разворачивается контекст с этим значением, он постепенно и исподволь открывает, изумляя чтеца, непредвиденный и противоположный смысл, *реальность* – измерение, в котором первое значение выступает как фальшь или ограниченность» [35. С. 626]. С целью выделения видов иронии Кнокс вводит следующие критерии:

- 1) контекст, поле обнаружения иронии;
- 2) степень противоречия между видимостью и реальностью;
- 3) эмоциональное отношение к жертве (симпатия, антипатия) и удел жертвы (поражение, победа);
- 4) представления о реальности.

Отсюда сразу же выявляется *парадоксальная ирония*, для которой характерна наибольшая степень противоречивости и которая проявляется как абсурд, парадокс, нонсенс. Другие виды иронии с менее значительной степенью конфликта Кнокс определяет следующим образом:

1) если реальность включает в себя человеческие ценности, то возможны либо **комическая** ирония (когда обнаруживается или триумф симпатичной жертвы, или ситуация, в которой не оправдываются ее мрачные ожидания), или **сатирическая** ирония (когда обнаруживается поражение несимпатичной жертвы);

2) если реальность враждебна человеческим ценностям, то возникает **трагическая** ирония (в том случае, когда преобладает симпатия к гибнущей жертве) и **нигилистическая** ирония (когда гибнущая жертва вызывает антипатию).

Используя эту классификацию, Мюки предпринимает попытку построить **общую теорию иронии** в работе «Ирония и ироническое» [39]. Выделенные в истории культуры 15 разновидностей иронии он сводит к двум: иронии, когда ироничен кто-то, и ироническому, когда наблюдается обратный ход вещей. Не признавая фатализма, Мюки считает, что всякое ироническое отношение вызывается субъектом, и именно в силу этого иронию нельзя подразделять на субъективную и объективную, в какой-то степени в данных ситуациях можно лишь говорить о представлении мира как бы в двойной экспозиции. Кроме этого, Мюки полагает, что всегда существует определенный контекст, позволяющий принять ироническую точку зрения или, иными словами, «...ирония есть потенциальное в феномене, и актуализируется оно только когда иронический наблюдатель представляет ее себе, или когда иронический автор представляет ее другим» [39. С. 42].

Итак, мы видим, что согласно Кноксу и Мюки, ирония может быть рассмотрена как противоречие видимости и реальности, раскрывающееся в процессе субъективной интерпретации; при этом данные авторы выделяют различные виды иронии и соответствующие критерии для их определения; также Кнокс и Мюки указывают на особую активность сознания, необходимую для обнаружения иронического отношения, присутствующего, по их мнению, в любом феномене.

Понятие иронии в интерпретации Гликсберга [29], в котором она выступает как особый, исторически обусловленный **способ восприятия**, а затем попытка Уилда сделать данный способ восприятия содержательным [44] в какой-то степени свидетельствуют о преодолении формализма предшествующих теорий. Формальное, как ему кажется, определение иронии как противоречия видимости и реальности Уилд пытается наполнить *онтологическим* смыслом, разрабатывая *экзистенциально-феноменологическую* концепцию иронии, в которой ирония представлена в качестве **перцептивного ответа миру**. Исходное основание для построения своей концепции Уилд видит в ироническом способе восприятия мира, сущность которого заключается в «...расхождении между челове-

ческим понимающим сознанием и миром, внешним по отношению к нему» [44. С. 28]. Обращаясь к философским взглядам Мерло-Понти, Уилд констатирует тот факт, что исходным у Мерло-Понти является феноменологическое поле, понимаемое как первичное и нейтральное по отношению и к субъекту, и к объекту. Это поле служит основой для разделения субъекта восприятия, конституирующего смысл, и объекта, в котором смысл отсутствует. В качестве восприятия в данном случае выступает не рефлексия, а интенциональность – направленность на предмет, свойство переживать, «быть сознанием чего-то» (Гуссерль). Согласно Гуссерлю, имманентный сознанию интенциональный акт рассматривается как конституирующий предметный смысл в отличие от трансцендентного сознанию интенционального предмета, являющегося носителем смысла. Однако в отличие от Гуссерля Мерло-Понти интерпретирует феноменологическое поле экзистенциально; оно трактуется им как реальность между экзистенцией и трансценденцией; естественно, что интенциональность при этом становится онтологией человеческого существования, бытием-в-мире, в котором важно «не что я думаю, а как я проживаю» [38. С. 16–17]. Отсюда следует, что восприятие полагается стремлением к обнаружению изначального контакта с миром; это досознательное телесное существование, для которого мир предстает не как данное, а как открытый горизонт.

Мерло-Понти, описывая изначальный, дорефлексивный способ связи человека с миром, осуществляющийся в восприятии, развивает так называемую теорию феноменального тела, которое, будучи непрерывным движением смыслополагания, является всеобщим способом обладания миром. Субъект сталкивается с миром и, осуществляя как проект собственное бытие, открывает *горизонт смысла* (край перцептивного поля, которое изменяется в соответствии с изменением интенциональных актов субъекта); при этом человеческое бытие выступает как противоречие смысла и бессмысленности. В результате проектирования смысла в бессмысленном получается, что мир как бы подразумевается сознанием, мнится. Мерло-Понти не заостряет внимания на последнем моменте, чего нельзя сказать об Уилде, специальным образом выделяющем данное противоречие.

Итак, Уилд, принимая идею двусмысленности Мерло-Понти, обращается к мнимости способа существования, или, как он говорит, к призрачности существования, которую конституирует восприятие. Если, согласно Мерло-Понти, «существует прирожденное согласие между нашим телом и миром, между нами (то есть сознанием) и нашим телом» [38. С. 6], то тогда призрачность сознания свидетельствует о том, что «...либо мы судим о разобщенном восприятии, либо разорван мир, что... по сути то же самое» [44. С. 28]. В связи с этим Уилд полагает, что восприятие может

быть сведено к работе иронического воображения, набрасывающего своего рода покров на реальность. Поэтому Уилд старается не использовать феноменологическое понятие **интенциональности** как единства субъективной активности и чувственных данных, в результате которого образуется объективный смысл. По его мнению, в данном случае лучше использовать понятие **интенции**, под которым подразумевается докритический отклик миру, возникающий после акта направленности на мир. Этот отклик представляет собой отрицательное отталкивание, делающее возможным превосходство сознания над миром. То есть, действуя подобно бумерангу, *восприятие на дорефлексивном уровне отзывается на бессмысленность мира созданием призрачного смысла*. Эту отрицательность или перцептивный ответ миру Уилд называет иронической проничательностью. В отличие от Поля Валери Уилд считает, что человек XX века противопоставляет миру не идеал гармонии, а иллюзию смысла, причем не отличающуюся характером целостности, сущность которой скрывается «в несоединимых пространствах, которые обозначены как уродливое очертание современной жизни» [44. С. 30]. Таким образом, мы можем еще раз отметить, что ирония Уилда выражается в вечно колеблющемся состоянии между бессмысленностью мира и смыслом «для меня».

Уилд, сделавший иронии принципом индивидуального взгляда на мир, выступает против Бартельма, в работе которого «Как Кьеркегор оказался несправедлив к Шлегелю» происходит отрицание экзистенциальных мотивов Кьеркегора и поддерживается модель романтической иронии Ф.Шлегеля. Продолжая развитие шлегелевской концепции иронии, Бартельм понимает ироническое противоречие как *контраст ординарного и неординарного, банальной жизни и необычной ситуации, механического бытия массового человека и незаурядного явления, выходящего за пределы тривиального опыта*. Главный вопрос, который призвана решить ирония, по мысли Бартельма, состоит не в поиске смысла «для меня», а в творческом создании самодовлеющей эстетической реальности. Вследствие этого Бартельм уходит от вопроса о смысле, обращаясь к утверждению игры, дающей творческую свободу. Вслед за романтиками он пишет: «Ирония обладает незаменимым свойством – она дает тому, кто ею владеет, субъективную свободу... Ирония – это способ лишить объект его реальности, после чего субъект может ощутить себя полностью свободным» [20. С. 158]. Итак, ирония у Бартельма – это игра воображения, созидающая новый мир в противовес серой повседневности. Поэтому неудивительно, что Бартельм не согласен с Кьеркегором, определяющим иронию как субъективное, бесконечно отрицательное суще-

ствование. Бартельм противопоставляет Кьеркегору образ Клее – художника, который является отнюдь не мятежником, несущим особое внутреннее отчаяние, а гедонистом, который принимает то, что есть в повседневной жизни, наслаждаясь ее маленькими радостями и превращая ее тем самым в неординарную реальность. Мы видим, что ирония Бартельма, в отличие от иронии Кьеркегора, нацелена на преобразование жизни в реальность игры.

Уилд, в свою очередь, в статье «Несправедливость Бартельма к Кьеркегору» пересматривает позицию Бартельма, рассматривая его объективную иронию через призму его субъективности. Отстаивая правоту Кьеркегора, Уилд, принимая ироническую позицию Бартельма как экзистенциальную и анализируя внутреннюю жизнь Бартельма, поглощенного обыденностью, приходит к выводу о том, что ироническое видение возникает как оцепенение в ситуации бессмысленности бытия. Вовлеченность в мир приводит к переживанию его абсурдности, а это, в свою очередь, может вызвать гнев, желание увидеть воображаемый мир и уничтожить наличное бытие. В соответствии с этим возникает *ироническая дистанция* – стремление отделиться от мира и привнести в него смысл, постигнув его не как объект, а как феноменологическое поле, возможную реальность. Колебание между принятием и неприятием мира выступает в качестве иронической нерешительности, оцепенения. Уилд вслед за Мерло-Понти утверждает, что горизонт феноменологического поля субъективен, но не менее реален как результат бытия в мире, в котором человек существует не как часть, а как партнер [44. С. 187]. Нерешительная ирония как сочетание активности и пассивности сознания в связи с этим является не воображаемой альтернативой миру, а проживанием жизни по выбранному пути в множестве перспектив. Данный ход рассуждений, как думает Уилд, подтверждает точку зрения, в соответствии с которой ирония имеет субъективно-личностный характер и может быть представлена как драма человеческого существования в мире.

Подводя итог рассмотрению иронии в философии Уилда, мы можем сделать вывод о том, что Уилд в определенной степени продолжает экзистенциальную традицию в исследовании понятия иронии. Ирония в понимании Уилда, охарактеризованная как перцептивный ответ миру, ведущий к созданию смысла в бессмысленности, связана с феноменологически-экзистенциальным полем и может служить выражением индивидуального взгляда на мир.

Перед тем, как перейти к анализу понятия иронии в современной отечественной философской литературе, мы с вами, дорогие читатели, можем констатировать пристальный интерес зарубежных авторов к осмыс-

лению данной категории. Несмотря на то, что общей теории иронии не создано, следует тем не менее обратить внимание на то, что в частных теориях иронии (в которых развиваются различные стороны данного понятия и представлены взгляды на иронию с разных философских точек зрения), так или иначе осуществляется попытка обоснования универсальности иронического метода. Кроме этого, несмотря на многочисленные нюансы, развитие категории иронии чаще всего происходит в русле либо романтической, либо экзистенциальной традиции; таким образом, романтическая ирония может быть принята в качестве исходного пункта развития всех остальных видов иронии.

В современной отечественной литературе понятие иронии исследуется чаще всего как категория эстетики, являющаяся модификацией комического (в работах И.Паси, А.Ф.Лосева, В.П.Шестакова, Д.Д.Среднего, С.Д.Савова, И.Л.Варшавского, В.М.Пивоева и других философов), однако в то же время в историко-философских трудах П.П.Гайденко, Р.М.Габитовой, Н.Я.Берковского, М.М.Бахтина делается особый акцент на иронии как на мировоззренческой позиции, принципе философского постижения мира. В.О.Пигулевский в своей докторской диссертации «Эстетический смысл иронии в искусстве (от романтизма к постмодернизму)», обосновывая мнение о том, что романтическая традиция искусства составляет идейно-эстетическое основание модернизма и постмодернизма, анализирует романтическую иронию как источник нового видения в искусстве. Согласно В.О.Пигулевскому, именно ирония задает характер эволюции эстетического содержания. При этом законом развития романтического мирозерцания становится ироническое *субъект-объектное колебание* (автор предлагает читателям самим подумать над тем, что это такое). Сама же концепция романтической иронии, лежащей в основе эволюции от романтизма к постмодернизму, представлена В.О.Пигулевским в виде синтеза неустойчивой жизненной позиции, мышления противоречиями и скептического умонастроения. Если говорить о социальной выраженности, то романтическая ирония является таким способом отрицания всего необходимого, ставшего, ограниченного, который сопровождается компенсацией нереализованных в действительности субъективных возможностей игрой воображения. Рассмотрение же романтической теории с познавательных позиций приводит нас к пониманию ее как *негативной диалектики и герменевтики воображения*, то есть отрицания и самоотрицания с одновременным построением вымышленной реальности и ее постоянной интерпретацией.

Не вдаваясь в более тонкие детали, мы можем заметить, что В.О.Пигулевский в указанной работе стремится к всестороннему теоретическо-

му осмыслению романтической иронии и ее трансформаций, пытается разработать теорию романтической иронии как диалектики объективного и субъективного, а также выясняет общие тенденции и закономерности развития модернистских направлений искусства в ходе разворачивания иронической диалектики. Несмотря на то, что основное внимание обращается на *эстетический* смысл иронии, тем не менее В.О.Пигулевским проводится специальное выделение ее *гносеологических* функций, *социального* значения, а также и *онтологического* характера при анализе «философии жизни» и экзистенциализма, что говорит о признании многогранности и сложной структуры данного понятия.

Еще одна работа, на которой особо хочется остановиться, говоря о современном развитии категории иронии – это кандидатская диссертация В.А.Серковой «Ирония в философском мышлении». Понимая иронию как принцип философии, которому присуща внутренняя противоречивость и парадоксальность как всякому подлинному философствованию в отличие от прямолинейной логики здравого смысла, В.А.Серкова вслед за К.Марксом (принимая его гипотезу о иронии как форме, имманентной самой философии) пытается выявить ироническую структуру в нетрадиционном для иронии материале – у Парменида, Декарта, Гегеля, у самого Маркса, у Кафки, у Д.Хармса. В своей диссертационной работе В.А.Серкова, исследуя общеполитическое содержание категории иронии, показывает, что категория иронии «работает» не только в эстетике, но и в гносеологии, аксиологии, онтологии (дорогие читатели, в случае затруднения с расшифровкой непонятных иностранных слов обращайтесь к словарю, находящемуся в конце книги). *При этом ирония предстает как способ постижения действительности, форма и метод философской культуры мышления, особая диалектика, отражающая противоречие обыденного сознания и философской рефлексии.* Интересно, что «онтологический иронизм», по мнению В.А.Серковой, заключается в выявлении *антиномической* картины бытия (которое очень часто происходит в беседах Сократа со своими знаменитыми современниками) и представлении истины только в системе *противоречивого* знания. Анализируя «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» Маркса, В.А.Серкова полагает, что в данном произведении «...ирония проявляется на всех уровнях философского анализа: как риторический прием, ... как ироническое письмо, соединяющее остроумие с точностью анализа, парадоксальность представляющее в качестве закономерного хода событий. Ирония присутствует здесь также в форме онтологического иронизма, как феномен «иронии истории». В качестве гносеологического метода ирония выступает как отношение нескольких уровней понимания события (через противоп-



ложность здравого рассудочного представления и философского постижения, раскрытых Марксом в феномене идеологии)» [15. С. 15–16]. Итак, В.А.Серкова, как и В.Пигулевский, пытается провести общеполитический анализ категории иронии с учетом всех сторон данного понятия. При этом важно, что иронический принцип специально выделяется в качестве метода постижения действительности (под методом постижения действительности понимается иронический способ мышления), благодаря чему признается возможным нахождение иронического состава и в таких философских теориях, которые обычно не определяются как иронические.

Обобщая все вышесказанное относительно развития понятия иронии на современном этапе, мы с вами можем заметить, что как в зарубежной, так и в отечественной литературе наблюдаются две взаимно дополняющие друг друга тенденции при анализе категории иронии. С одной стороны, исследователи стремятся к созданию общей теории иронии (чаще всего, на основе категории романтической иронии), с другой стороны, происходит углубление и более обстоятельное рассмотрение отдельных аспектов и смыслов данного понятия. При этом достаточно очевидным является то, что наиболее интенсивное и многостороннее развитие получает категория иронии в зарубежной философской литературе. Так, проводится специальное исследование иронии как приема и составной части риторики; особенно интересно, что авторы обращают внимание на причины возникновения и семиотические особенности риторической иронии. Концепция иронии, разрабатываемая Янкелевичем, связана с продолжением развития романтической традиции в понимании иронии как способа познания реальности. Согласно этой концепции ирония рассматривается как способность ясного мышления к постижению истины; Янкелевич фиксирует внимание на определении иронии как единства языка и мышления, рационального и эмоционального. Также романтическую иронию, но уже в другом ключе развивают Фрай, Уит и Бартельм. Бартельм выделяет ироническое противоречие между повседневной жизнью человека и любым незаурядным явлением в ней, предлагая вслед за романтиками преобразовывать жизнь в реальность игры. Фрай и Уит, анализируя сущность иронии в литературном контексте, романтический взгляд на иронию дополняют психоаналитическими воззрениями; по их мнению, наблюдатель, принимая героя, становится ироником независимо от того, осознает он это или нет; поэтому ирония трактуется данными авторами как универсальный образ действия. Уилд, в отличие от предыдущих исследователей, более близок к экзистенциальной интерпретации понятия иронии. Сводя восприятие к работе иронического воображения и прини-

мая положение, в соответствии с которым восприятие на дорефлексивном уровне отзывается на бессмысленность мира созданием призрачного смысла, Уилд полагает, что ирония выражается в вечно колеблющемся состоянии между бессмысленностью мира и смыслом «для меня». Данная феноменологическая трактовка иронии имеет онтологический статус, феноменологическое поле рассматривается в то же время как экзистенциальное; интенциональность становится онтологией человеческого существования. Стремление к созданию общей теории иронии ярче всего проявляется в работах Кнокса и Мюки, которые проводят подробную классификацию различных видов иронии и характеризуют иронию как противоречие между видимостью и реальностью, раскрывающуюся в процессе субъективного понимания. Ироническое отношение, по мнению данных авторов, присутствует в любом феномене и для его обнаружения необходима определенная активность сознания. Отмечено также, что в последнее время в работах отечественных исследователей наблюдается тенденция к выделению общефилософского содержания понятия иронии, представлению иронии в единстве гносеологических, эстетических, онтологических, аксиологических характеристик. Особым образом хочется отметить исследование В.А.Серковой, в котором ирония выступает как метод постижения действительности, метод философствования. Итак, мы можем сказать, что категория иронии на современном этапе разрабатывается во всех своих многочисленных аспектах, заданных, главным образом, романтической и экзистенциальной традициями рассмотрения этой категории.

Все это интересно, дорогие читатели, но не пора ли нам остановиться (использовав «добрый» совет Шалтая-Болтая) и закончить наш историко-философский экскурс? Вы не совсем удовлетворены этой лекцией? Вам непонятно, где вы сможете использовать полученные знания? Вы сердитесь на автора? Ничего, «не бойтесь, кровь давно уже ушла в землю. И там, где она пролилась, уже растут виноградные гроздья». И есть надежда на то, что в следующей лекции все встанет на свои места.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – 2-е изд. – М., 1990. – 543 с.
2. Берковский Н.Я. Романтизм в Германии. – Л., 1973.
3. Варшавский И.Л. Исторический очерк исследования иронии // Вопросы истории и теории эстетики: Сб. ст. – Вып. XI. М. – С. 45–52.
4. Габитова Р.М. К проблеме отношения романтизма и немецкой классической философии // Из истории идейных исканий эпохи немецкой классической философии: Сб. ст. – М., 1985. – С. 12–41.

5. **Габитова Р.М.** Философия немецкого романтизма (Ф. Шлегель, Новалис). – М., 1978. – 288 с.
6. **Гайденок П.П.** Трагедия эстетизма. Опыт характеристики мирозерцания Серена Кьеркегора. – М., 1970. – 247 с.
7. **Лосев А.Ф.** Ирония античная и романтическая // Эстетика и искусство. Из истории домарксистской эстетической мысли: Сб. ст. – М., 1966. – С. 54–85.
8. **Лосев А.Ф.** История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. – М., 1994. – 716 с.
9. **Лосев А.Ф., Шестаков В.П.** История эстетических категорий. – М., 1965. – С. 326–359.
10. **Паси И.** Ирония как эстетическая категория // Марксистско-ленинская эстетика в борьбе за прогрессивное искусство.: Сб. ст. – М., 1980 – С. 60–84.
11. **Пивоев В.М.** Ирония как эстетическая категория: Автореф. дис. ...канд. филос. наук // ЛГУ. – Л., 1981. – 19 с.
12. **Пивоев В.М.** Ирония как эстетическая категория // Филос. науки. – 1982. – № 4. – С. 54–61.
13. **Пигулевский В.О.** Эстетический смысл иронии в искусстве (от романтизма к постмодернизму): Автореф. дис. ... д.ф.н. // МГУ. – М., 1992. – 37 с.
14. **Савов С.Д.** Ирония как объект философско-эстетического анализа: Автореф. дис. ...канд. филос. наук. – Киев, 1986. – 17 с.
15. **Серкова В.А.** Ирония в философском мышлении: Автореф. дис. ... канд. филос. наук // ЛГУ. – Л., 1989. – 16 с.
16. **Средний Д.Д.** Основные эстетические категории. – М.: Знание, 1974. – 112 с.
17. **Шестаков В.П.** Философия иронической диалектики // Зольгер К.-В.-Ф. Эрвин. – М., 1978. – С. 7–27.
18. **Шестаков В.П.** Эстетические категории: опыт систематического и исторического исследования. – М., 1983. – 358 с.
19. **Alberes R.-M.** Le comique et l'ironie. P., 1973.
20. **Barthelm D.** City life. N. Y., 1971.
21. **Behler E.** Klassische Ironie, romantische Ironie, tragische Ironie. Zum Ursprung dieser Begriffe. Darmstadt, 1981.
22. **Booth W.** A rhetoric of irony. Chicago, 1974.
23. **Bourgeois R.** L'ironie romantique. Grenoble, 1974.
24. **Brooks S.** Irony as principle of structure // Literary Opinion in America. N. Y., 1951.
25. **Brooks S.** The Well-wrought Urn. L., 1949.
26. **Enright D.J.** The alluring problem: An essay on irony. – Oxford: New York; Oxford univ. press, 1986 – 178 p.
27. **Finlay Marike.** The Romantic irony of semiotics: Friedrich Schlegel a. the crisis of representation. – Berlin; New York; Amsterdam: Mouton de Gruyter, 1988 – 294 p.
28. **Frye N.** Anatomy of criticism. Four essays. N. Y., 1967.
29. **Glicksberg Ch.I.** The ironic vision in modern literature. The Hague, Nijhoff, 1969.

30. **Handwerke, Cary J.** Irony and ethics in narrative. From Schlegel to Lacan: Yale univ. press., 1985. – 231 p.
31. **Iankelevitch V.** L'ironie ou la bonne conscience. P., 1950.
32. **Ironie** // Dictionnaire de poetique et de rhetorique. – P., 1975.
33. **Kierkegaard S.** Concluding unscientific postscript. Princeton, 1944.
34. **Kierkegaard S.** The concept of irony, with constant reference to Socrate. L., 1966.
35. **Knox N.D.** «Ironie» et «Sur la classification des ironies» // Dictionnaire de l'histoire des idees. N. Y., 1973. Vol. 2.
36. **Knox N.D.** The word Irony and its context, 1500–1755. Durham, 1961.
37. **Mellor A.K.** English romantic irony. – L., 1980.
38. **Merleau-Ponty M.** Phenomenology of Perception. L., 1962.
39. **Muecke D.C.** Irony and the ironic. N. Y., 1982
40. **Satterfield L.** Toward a poetics of ironic sign // Semiotic themes. Laurence, 1981.
41. **States B.O.** Irony and drama. A poetics& Ithaca, L., 1971.
42. **Vorgrimler H.** Ironie // Lexikon fur Theologie und Kirche. Freiburg, 1960.
43. **White H.** Metahistory: The historical imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimore, 1973.
44. **Wilde A.** Horizons of assent: modernism, postmodernism and the ironic imagination. Baltimore, L., 1981. 14

## **ТЕМА ВТОРАЯ,**

**В КОТОРОЙ АВТОР НАКОНЕЦ-ТО ПРИЗНАЕТСЯ  
ЧИТАТЕЛЮ В ТОМ, ПОЧЕМУ ОН ЗАИНТЕРЕСО-  
ВАЛСЯ КАТЕГОРИЕЙ ИРОНИИ И ПЫТАЕТСЯ ПРИ-  
ОБЩИТЬ ЧИТАТЕЛЯ К РАЗДЕЛЕНИЮ СВОЕГО ВО-  
СТОРГА ОТ ВИДЕНИЯ ИРОНИИ В КАЧЕСТВЕ МЕ-  
ТОДА ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ СО ВСЕМИ ВЫТЕ-  
КАЮЩИМИ ОТСЮДА ПОСЛЕДСТВИЯМИ**

## ЛЕКЦИЯ ДЕСЯТАЯ,

ОБЪЯСНЯЮЩАЯ ЧИТАТЕЛЯМ, КАКОЙ АСПЕКТ В СОДЕРЖАНИИ КАТЕГОРИИ ИРОНИИ ИНТЕРЕСУЕТ АВТОРА И ПЫТАЮЩАЯСЯ ВЫЯСНИТЬ, ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФСТВОВАНИЕ НА ПРИМЕРЕ РАБОТ МАТИНА ХАЙДЕГГЕРА И КАРЛА ЯСПЕРСА

– *Вещь, которую я сейчас прочитаю, – произнес Шалтай, – была написана специально для того, чтобы тебя развлечь.*

*Алиса поняла, что придется ей его выслушать. Она села и грустно сказала:*

– *Спасибо.*

*Зимой, когда белы поля,*

*Пою, соседей веселя.*

– *Это так только говорится, – объяснил Шалтай. – Конечно, я совсем не пою.*

– *Я вижу, – сказала Алиса.*

– *Если ты видишь, пою я или нет, значит, у тебя очень острое зрение, – ответил Шалтай.*

### ДОРОГИЕ ЧИТАТЕЛИ!

Вся наша объемная первая тема была посвящена рассмотрению основных смыслов иронии на разных этапах ее развития. Мы многое узнали, и сейчас мы узнаем самое главное – почему автор считает нужным проводить исследование подобного рода подобным образом (кстати, может быть, кто-нибудь уже ответит на этот вопрос? – было бы очень любопытно услышать этот ответ!).

Ну, прежде всего, из историко-философского анализа понятия иронии мы с вами увидели, что одной из основополагающих черт категории иронии можно считать характеристику иронии как *способа познания мира и человека, способа мышления, а также способа существования индивида и всего сущего*. Если мы будем понимать под способом познания способ построения и обоснования системы философского знания, а также совокупность приемов и операций практического и теоретического освоения действительности [31. С. 358], то мы с достаточной степенью уверенности сможем признать положение о справедливости рассмотре-

ия способа познания в качестве метода познания. (В «Науке логики» Гегель пишет о том, что «*метод* может... представляться ... *видом* или *пособом* познания, и он в самом деле имеет природу такового» [Соч. : 6. М., 1939, С. 298]). Поэтому мы с вами можем представить иронию как философский метод познания реальности, и, по-видимому, встречающиеся в истории философии определения иронии как способа мышления, способа существования мира и человека мы сможем принять в качестве составляющих этого метода.

Это прежде всего. А теперь давайте обратимся к произведениям художественной литературы, искусства и философии для того, чтобы увидеть, то их создатели очень часто пользуются ироническим методом, не подвергая его специальному «предметному» осмыслению (то есть не отвечая на вопрос, *что* он есть и *каким образом* он действует). Иными словами, очень сложно найти мыслителя или писателя, который в той или иной мере не обращается к применению иронии в своих произведениях. Это и Сократ, и Гераклит, и Вольтер, и Фихте, и А.Франс, и Б.Шоу, и Ч.Уэлса, и П.Валери, и Т.Манн, и Б.Брехт (уважаемые читатели, надеюсь на вашу эрудицию, автор предлагает вам продолжить список самостоятельно). Все они прибегают к помощи иронического метода, но при этом не делают его предметом своей философской рефлексии. (Тем из уважаемых читателей, которым не очень нравится выполнять бесконечные рекомендации автора, возможно, будет полезно узнать, что наиболее полный перечень авторов (главным образом, художников, писателей, поэтов XIX–XX веков), использующих иронический метод в своих работах, они смогут отыскать в уже упомянутой ранее докторской диссертации В.О.Пигулевского «Эстетический смысл иронии в искусстве (от романтизма к постмодернизму)» [24]).

Итак, *иронический метод* во всех этих случаях своего употребления, *направляясь на предмет познания, сам избегает предметного анализа*. С одной стороны, это не вызывает никакого удивления, поскольку авторы (философы, писатели, художники, поэты), постигающие реальность при помощи иронии, не обязаны подвергать ее специальному осмыслению. С другой стороны, нам не совсем понятно, почему такие философы, как Сократ, Ницше, Шопенгауэр и другие, проходят мимо осознания метода, руководящего их поиском истины, или, если можно так выразиться, мимо осознания начал своей философской логики. У нас возникает закономерный вопрос: в связи с чем наблюдается подобная ситуация? Либо ирония как метод не вызывает особого интереса и потому не входит в круг исследования (но тогда сама проблема иронии исчезает), либо некоторые философы в силу каких-то определенных причин предпочитают

«не замечать» данный метод, либо те же мыслители почему-то не считают целесообразным подвергать иронический метод предметному рассмотрению. Если предположить, что второе и третье соображение приближаются к ответу на поставленный вопрос, то необходимо рассмотреть те причины, в соответствии с которыми иронический метод, несмотря на то, что он часто применяется философами, тем не менее сам не попадает в сферу их внимания.

Дорогие читатели! Вы, наверное, уже заметили, что уровень сложности изложенного автором материала постепенно стал нарастать. Но это еще полбеды. Беда в том, что дальше будет еще хуже, и степень сложности предлагаемого вам текста будет все увеличиваться и увеличиваться. В связи с этим автор решил сделать вам грандиозный сюрприз. Состоит он в следующем: оставшуюся часть книги автор позволяет вам читать не совсем традиционным способом. Тем читателям, которые чувствуют в себе философские способности и склонности к интеллектуальным упражнениям, предлагается познакомиться с лекциями десятой, одиннадцатой, двенадцатой, тринадцатой (причем желательно именно в том порядке, который здесь указан). Автор верит в силы этих замечательных и удивительных людей и в то, что они освоят (по крайней мере, смогут прочесть) написанное. Тем же читателям, которым область, носящая название «философия», кажется не очень близкой, разрешается пропустить десятую, одиннадцатую, двенадцатую, тринадцатую лекции и сразу приступить к работе над четырнадцатой, являющейся более или менее художественной квинтэссенцией предыдущих четырех лекций. В путь, мои дорогие! Вас ждут великие дела!

А теперь автор приглашает философствующих читателей к исследованию иронического метода как метода философского постижения действительности и предлагает обратиться к *сущностному определению философии и философствования*. Это необходимо сделать не только для наиболее полного, всестороннего изучения иронического метода, но и для того, чтобы избежать ситуации просто голословного, само собой разумеющегося определения иронии как философского метода без соответствующего тому объяснения.

Но перед тем как перейти к поиску сущностного определения философии, нам сразу же нужно отметить, что, несмотря на то, что почти все философы признают основным признаком философского познания устремленность его к выявлению *всеобщего и универсального характера бытия*, тем не менее в истории философии встречается большой разброс мнений относительно сущности, предмета и структуры философского знания. Естественно, что мы с вами в этой небольшой лекции не сможем



проанализировать все точки зрения по этому вопросу, поскольку исследование подобного рода будет предполагать наличие большого объема материала и соответственно насчитывать не один том произведений (так, например, одна только монография М.В. Желнова «Предмет философии в истории философии. Предыстория», вышедшая в 1981 году, состоит из 720 страниц!). К тому же цель изучения сущности философии, преследуемая нами в этой лекции, не заключается в перечислении всевозможных подходов к определению философии. Так как мы решили изучать иронию именно как метод **философствования**, то нам, наверное, будет нужно рассмотреть определенные философские учения, в которых **сущность философии** видится исследующими ее философами непосредственно связанной с **процессом философствования**. При этом при выделении этих направлений нам следует особо обратиться к тем течениям в философской мысли, в которых происходит не только осмысление **философии как философствования**, но и **развитие и применение иронического метода**.

Одним из таких ориентиров, характеризующимся **встречным движением иронии и процесса философствования**, может служить экзистенциально-феноменологическое направление. Насколько мы с вами можем судить по нашим предыдущим лекциям, понятие иронии в экзистенциальной литературе исследуется в основном на уровне способа бытия человека (как экзистенциальный парадокс веры, любви, свободы). Но дело в том, что экзистенциализм, как и любая философская школа, неоднороден по своему содержанию, и некоторые его представители, в частности Мартин Хайдеггер и Морис Мерло-Понти, переосмыслив **феноменологический метод**, применяют его к исследованию **экзистенции (существования)**, превратив экзистенциализм в онтологию, описывающую реальность в своеобразном категориальном ряду «мир – бытие-в-мире – бытие». При этом экзистенция трактуется как средний термин триады («бытие-в-мире») и является промежуточным звеном, соединяющим потустороннее «бытие» с «миром» как ареной повседневного обезличенного существования.

Таким образом, мы видим, что человеческая субъективность начинает зависеть от чего-то иного, что уже не есть человек, и вследствие этого понятно, почему в поле внимания экзистенциального философа начинают входить новые величины. Так, например, Хайдеггер экзистенциальному **увлечению человеком** противопоставляет **увлечение «измерением бытия»**, в свете которого человек узнает свое истинное призвание – быть его «пастухом». Исходя из всего этого, мы с вами можем предположить, что ирония в экзистенциальной философии приобретает какие-то новые,

еще не открытые смыслы, связанные с онтологической направленностью не только на индивида, но и на мир в целом. Поэтому изучение действия иронии в том направлении экзистенциализма, который ставит проблему бытия всего сущего, может быть плодотворным в плане раскрытия содержания иронии. (Уважаемые читатели, автор позволит себе еще раз напомнить вам о том, что ваши возможные затруднения, возникающие при чтении специфически философской терминологии, можно устранить с помощью словаря, имеющегося в конце этой книги).

Однако, прежде чем перейти к проверке данного предположения о возможности плодотворного изучения иронии, нам следует, как уже было указано, обратиться к проблеме понимания философии как философствования. К числу философов, философствование в трудах которых выступает специальным предметом экзистенциально-философской рефлексии, могут быть отнесены Карл Ясперс, Мартин Бубер и, конечно, Мартин Хайдеггер. Одна из наиболее значительных работ, в которой происходит непосредственное обращение к философии как философствованию, – это курс лекций М.Хайдеггера (впоследствии приобретший статус самостоятельного философского произведения), носящий название «Основные понятия метафизики». Думается, что для того, чтобы получить более или менее серьезное представление о постановке проблемы философствования и ее понимании, нам нужно остановиться особым образом на изучении вышеназванного сочинения М.Хайдеггера, поскольку сложно найти другую работу подобного рода, в которой данная постановка была бы столь же ясной и четкой. Итак, каким же образом сам Хайдеггер выделяет проблему философствования?

Назвав свой курс «Основные понятия метафизики», Хайдеггер начинает его не *ответом* на вопрос об основных метафизических понятиях, а *вопросом* о том, что такое философия (метафизика) сама по себе, по своему существу. При этом Хайдеггер отвергает общепринятые точки зрения, согласно которым философия является наукой или мировоззренческой проповедью, так как, по его мнению, философия не поддается определению через что-то другое и должна определяться через саму себя. В силу этого к сущностному определению философии не ведет и окольный путь сравнения ее с искусством и религией. Кроме этого, подход к философии путем историографической ориентировки расценивается Хайдеггером как иллюзия, поскольку никакая историография еще не даст нам почувствовать, что такое сама по себе метафизика, если мы заранее этого не знаем. Идя историографическим путем, исследователь знакомится с мнениями о метафизике, а не с ней самой, и поэтому данный путь тоже ведет в тупик.

Единственный выход из сложившейся ситуации видится Хайдеггеру в попытке человека раскрыться самому для того, чтобы увидеть философию «в лицо». И как только человек попытается это сделать, он увидит, что философия существует лишь тогда, когда кто-нибудь философствует. Поэтому философия есть философствование. Это как будто бы очень мало что нам сообщает. Но просто повторяя, казалось бы, одно и то же, мы выговариваем тут большую правду. Указано направление, в котором нам надо искать, и заодно направление, в котором от нас ускользает метафизика. Таким образом, философствование, выступив как собственно человеческое дело, заставляет человека обратиться к вопросу, что есть он, человек? Венец творения или глухой лабиринт, великое недоразумение и пропасть? Именно этот вопрос показывает людям, как они мало знают о самих себе, и, в свою очередь, вызывает новый вопрос: как может человек, не зная своего существа, определить, что такое философия? Единственное, что человек может лишь смутно чувствовать, — это то, что философия не является просто каким-то собранием познаний, а что это нечто нацеленное на *предельное, окончательное*; то, что является *последним спором человека, захватывающим его всецело и полностью*.

Хайдеггер обращается к Новалису, который говорит в одном из своих фрагментов о том, что философия есть ностальгия, тяга повсюду быть у себя дома. Рассматривая это изречение, Хайдеггер замечает, что философия может быть такой тягой только в том случае, если философствующие нигде не могут найти такого места, если они повсюду не дома. Быть дома повсюду — это значит быть дома всегда и в целом, которое называется миром. Отсюда возникает один из важнейших философских вопросов: *что такое мир*, а вслед за ним появляется еще один вопрос: *что такое конечность, из которой человека тянет к бытию в целом? И как она связана с уединением человека до его неповторимого присутствия?* Все эти вопросы направлены на целое, и философию вследствие этого можно охарактеризовать как побуждающую потребность именно к таким вопросам в их единстве. Однако тяга быть повсюду дома выражается не только в вопросах подобного рода, она есть одновременно искание ходов, открывающих подобным вопросам верный путь. В связи с этим встает проблема метафизических понятий и для того, чтобы схватить эти понятия в их понятийной строгости, философствующий человек должен быть обязательно *захвачен тем, что эти понятия призваны охватить*. Побуждению этой захваченности как раз и служит главное усилие философствования, а поскольку, как считает Хайдеггер, всякая захваченность исходит из настроения, то настроения, из которых вырастают философская захваченность и хватка философских понятий, с необходимостью и

всегда суть *основные настроения* нашего бытия, такие, которые постоянно и сущностно пронизывают своей мелодией человека, хотя он совсем не обязательно должен всегда и распознавать их как таковые. Поэтому *философия осуществляется всегда в некоем фундаментальном настроении*.

Однако тем не менее, несмотря на всю ценность подобных находок, искомое определение философии так и осталось искомым. Можно увидеть лишь то, что метафизика, все время ускользая от своего определения, влечет человека в темноту его существа, и, следовательно, вопрос: *Что такое метафизика?* превращается в вопрос: *Что такое человек?*

Итак, ответ на вопрос: Что такое метафизика? – остается открытым. Единственное, что можно сказать, по мнению Хайдеггера, – это то, что метафизика, философия есть фундаментальное событие в человеческом бытии. Метафизика есть *вопросание*, в котором мы пытаемся охватить своими вопросами *совокупное целое сущего* и спрашиваем о нем так, что сами, спрашивающие, оказываемся поставленными под вопрос. Метафизическое, философское мышление выступает, таким образом, как *мышление в предельных понятиях, охватывающих целое и одновременно захватывающих экзистенцию (понимающего человека и его бытие)*.

Поскольку философия имеет смысл только как человеческий поступок, то ее истина, по существу, должна быть *истиной человеческого присутствия, которое сбывается в свободе*. Хайдеггер выделяет следующий факт: говоря, что все принадлежащее к экзистенции присутствия принадлежит в равной степени истине философствования, человек знает это не с абсолютной достоверностью, а знанием особого рода – знанием, в которое он вращается посредством философствования. «Философия – противоположность всякой успокоенности и обеспеченности. Она воронка, в середину которой затягивает человека, чтобы только так он без фантазирования смог понять собственное присутствие. Именно поскольку правда такого понимания есть нечто последнее и предельное, она имеет постоянным и опасным соседом высшую недостоверность. Никто из познающих не стоит каждый момент так тесно к краю ошибки, как философствующий» (34. С. 342). Отсюда, как мы видим, следует, что философская истина проявляется на уровне глубочайшей двусмысленности, и философствование предстает как опасное и в некоторой степени безнадежное занятие. Но в этой опасности и безнадежности происходит приближение к пониманию того, что в философствовании осуществляется захват человека, изгнанного из повседневности и очутившегося в основе вещей; причем этот захват ведет само присутствие, существо человека.

Таким образом, в работе «Основные понятия метафизики» Хайдеггер предлагает два пути для осмысления философствования. Во-первых, это осмысление изречения Новалиса, согласно которому философствование является ностальгией, тягой повсюду быть дома. Во-вторых, это обращение к двусмысленности философской истины. Из всего этого следует, по мысли Хайдеггера, что философия есть нечто *самостоятельное*. Как раз поэтому философию нельзя рассматривать ни как одну из наук, ни как нечто такое, что может быть основанием науки, более того, философия пронизывает целое человеческой жизни (присутствия) даже тогда, когда не существует никаких наук. В связи с этим Хайдеггер утверждает, что философствование – это один из **основных родов присутствия**, а не запоздалая рефлексия над природой и культурой и не измышление законов, прилагаемых впоследствии к окружающему миру. Иначе говоря, философствование есть то, что имеет место прежде любых определений и составляет основное событие присутствия. Именно поэтому философствование самостоятельно и инородно обычным образам поведения человека.

Итак, мы с вами видим, что рассмотрение философии и философствования как самоценных, истинных в себе, не выводимых ниоткуда понятий дает Хайдеггеру возможность нового взгляда на философствование как на **основное событие человеческого присутствия, выговаривание последнего и предельного и вопрошание о совокупном целом всего сущего, захватывающее всего человека**. Философствование у Хайдеггера становится синонимом философии, особое настроение человека превращается в основную характеристику философии, и все это происходит благодаря тому, что Хайдеггер, озадачиваясь предельным, целым, выходит за рамки сущего и привносит присутствие, бытие, существование в сущностное определение философии. Неудивительно, что Хайдеггер отказывается от традиционного инструментария философии, возникшего после Декарта: от понятий субъекта, объекта, духа, материи, познания, поскольку данные понятия не поднимают вопроса о присутствии. Для Хайдеггера же философия прежде всего характеризуется не стремлением познать целокупное сущее, а направленностью на бытие этого сущего и стремлением к постижению тайны этого бытия. Таким образом, мы можем сделать вывод о том, что Хайдеггер очень ясно представляет, что его точка зрения на проблему философии и философствования отличается от традиционных подходов, однако это его не смущает. Более того, он настаивает на отчетливом расставлении акцентов между **предметным и не-предметным**, между сущим и бытием, и все его последующие труды только подтверждают это. (Несмотря на большое многообразие работ М.Хайдеггера, посвященных проблеме предмета философии, мы с вами

выбрали «Основные понятия метафизики» потому, что нам нужно было подробно остановиться на сравнительно небольшом отрезке работы Хайдеггера (в котором наблюдается непосредственное обращение к понятию философствования), причем в этом отрывке должна была ощущаться ярко выраженная атмосфера мысли философа, поскольку без улавливания этой атмосферы говорить о своеобразии мышления Хайдеггера очень сложно. Автор думает (и вы, надеюсь, тоже), что мы справились с поставленной задачей, и обращение к «Основным понятиям метафизики» позволило нам наблюдать за развитием мысли Хайдеггера и способствовало внутреннему пониманию его взглядов).

Еще одним философом, которого нельзя не упомянуть, обращаясь к проблеме философствования, мы с вами можем считать Карла Ясперса. Сделав центром своего внимания экзистенцию, он полагает, что философия является как раз той областью, которая способна указать на экзистенцию и приблизить человека к трансценденции, «безусловному бытию». В связи с этим истинная философия, дающая ориентиры для поведения человека, согласно Ясперсу, является, прежде всего, самым *процессом философствования*, который, в отличие от научного познания, нельзя ограничить рамками определенного предмета и метода. Задачей философствующего является достижение безусловного бытия, которое непознаваемо научными методами и вообще предметным сознанием. К безусловному бытию ведут три этапа трансцендирования:

- 1) первоначальная ориентация в мире, связанная с осознанием ограниченности только предметного его истолкования;
- 2) прояснение экзистенции (осознание души);
- 3) чтение шифров трансценденции.

Высшую ценность для философствующего человека представляют понятия метафизики, отражающие поиски смысла бытия, и хотя философия и не может познать бытие, тем не менее она является единственной сферой, удостоверяющей человека в его существовании. Ясперс также считает, что философствование означает отказ от систематической формы философии; любое философское учение, подобно произведению искусства, уникально. Кроме этого, философствование направлено на установление истинной коммуникации, а именно через коммуникацию и возможно постичь смысл философствования. Только благодаря способности к коммуникации, лежащей в основе экзистенциального отношения между людьми как отношения между Я и Ты, человек может обрести самого себя.

Результатом философствования у Ясперса становится найденное им понятие «*философской веры*», позволяющее свести воедино «разум и

экзистенцию». В отличие от религиозной веры, философская вера основывается не на откровении, доступном лишь избранным, а на опыте, открытом для всех. К тому же философская вера (именно как философская) допускает некоторую долю скептицизма. Однако, с другой стороны, «философская вера» потому и вера, что допускает существование такой реальности, формой знания которой является скептицизм, или, выражаясь иначе, допускает существование реальности, знание о которой может выступать только в **форме осознанного незнания**, а эта реальность и есть предмет философской веры. Интересно, что скептицизм, обнаруживая границы знания, указывает не на ничто, а на что-то непостижимое, являющееся предметом незнания и, следовательно, веры. При этом мы можем заметить, что незнание выступает для Ясперса не просто как субъективный показатель бессилия человеческого ума, но как объективный свидетель наличия особого рода бытия – трансценденции. Философская вера потому и вера, что существование трансцендентного не может быть доказано с помощью *положительных* аргументов разума; но она потому и философская, что все-таки предполагает знание о трансценденции, подтверждаемое *отрицательными* аргументами разума. Отсюда мы можем заключить, что скептическое незнание в позитивном аспекте есть знание о существовании трансцендентного.

Итак, коротко обобщив понятия истинной философии и философствования, применяемые Карлом Ясперсом, мы можем сделать вывод о том, что Ясперс, как и Хайдеггер, обращаясь к проблеме «безусловного бытия», проблеме трансценденции (и соответственно экзистенции), специальным образом выделяет *процесс философствования как путь, ведущий к показу трансцендентного*. Помимо этого, философствование носит у Ясперса «тотальный» характер, выступая и как средство истинной коммуникации, и как отказ от традиционной систематической философии, и как характеристика философской веры.

Дорогие читатели, учитывая вышесказанное о том, каким образом и в связи с чем М.Хайдеггер и К.Ясперс обращаются к проблеме философствования, мы можем заметить, что одна из причин данного обращения заключается в том, что эти философы считают одной из основных задач философии постижение бытия и, соответственно, выдвигают рассмотрение этой задачи в своих размышлениях на один из первых планов. Другими словами, проблема философствования достаточно отчетливо поднимается в том случае, когда философ занят решением **метафизических** проблем, и неслучайно Хайдеггер использует понятие метафизики как синоним понятия философии. Однако, как ранее уже было отмечено, Хайдеггер не останавливается на традиционных подходах к метафизике, согласно которым метафизика пред-

полагает овнешнение сущего и его противопоставление сверхсущему. Хайдеггер предлагает совершенно другой подход к сущностному определению метафизики (или философии), в соответствии с которым ее центральным вопросом становится вопрос о бытии, которое нельзя отождествлять с сущим, в связи с чем метафизика понимается как *вопросание поверх сущего, охватывающее и самого вопрошающего*. Само собой разумеется, что и философствование в данном случае рассматривается соответствующим образом как своего рода структура, позволяющая уловить этот новый качественный этап развития метафизики, связанный с выделением вопроса о *различии сущего и бытия, постижимого и непостижимого, предметного и непредметного в сфере знания*.

Дорогие читатели! На этом позвольте откланяться, и наш дальнейший разговор о проблеме философствования и о том, какое отношение к ней имеет ирония, продолжить в другом месте.

Список литературы приведен в конце следующей лекции.



## ЛЕКЦИЯ ОДИННАДЦАТАЯ,

В КОТОРОЙ АВТОР ПЫТАЕТСЯ ПРОНИКНУТЬ В ТАЙНУ БЫТИЯ КОСВЕННЫМ ОБРАЗОМ, ИСПОЛЬЗУЯ ДЛЯ ЭТОГО РАБОТУ С.Л.ФРАНКА, КОТОРЫЙ И НЕ ПОДОЗРЕВАЛ, ЧТО, НАПИСАВ «НЕПОСТИЖИМОЕ», ОН ОКАЖЕТ АВТОРУ НЕОЦЕНИМУЮ ПОМОЩЬ

– Взгляни-ка на дорогу! Кого ты там видишь?

– Никого, – сказала Алиса.

– Мне бы такое зрение! – заметил Король с завистью. – Увидеть Никого! Да еще на таком расстоянии! А я против солнца и настоящих-то людей с трудом различаю!

### ДОРОГИЕ ЧИТАТЕЛИ!

Проделанная нами в предыдущей лекции работа показала, что вынесение проблемы бытия на первый план приводит к изменению традиционных метафизических представлений и методов. Это предполагает, как правило, либо поиск новых философских понятий, способных адекватно выразить встающие проблемы, либо наполнение прежде уже используемых понятий метафизики новыми смыслами. Так, например, ранее мы уже видели, что Карл Ясперс, говоря о философской вере и философствовании как форме «осознанного незнания», обращается к проблеме **непостижимого**, которая в его понимании в определенной степени совпадает с проблемой бытия. Вследствие этого появляется еще одна возможность подхода к *проблеме бытия* (и соответственно иронического метода) с *позиций осмысления безусловного, непостижимого* (непостижимое в данном случае выступает как **предмет познания**), разумеется, при допущении возможности данного осмысления.

Уважаемые читатели, автор по большому секрету вам сообщает, что достаточно подробно и всесторонне связь проблем непостижимого и бытия исследуется Семеном Людвиговичем Франком в его одноименной работе «Непостижимое», к которой автор и предлагает вам обратиться при анализе понятия непостижимого. Автор надеется, что в результате этого анализа можно ожидать получения новых интересных фактов отно-

сительно понятия бытия (а следовательно, и философствования). Кроме этого, анализ понятия «непостижимое» представляется автору небезынтересным еще и потому, что по традиции, заданной немецким романтизмом, при характеристике иронии как способа мышления ироническое отношение рассматривается как противоречие между обусловленным и безусловным, конечным и бесконечным (и соответственно как противоречие между постижимым и непостижимым).

Итак, давайте отправимся в путь по лабиринтам мысли, втайне веря в то, что нить Ариадны (видимо, под нитью Ариадны автор имеет в виду логику изучения непостижимого, заданную С.Л.Франком) не позволит нам погибнуть.

Прежде всего, мы можем видеть, что, исследуя процесс приобретения знаний, С.Л.Франк говорит о том, что как *обыденное познание*, опирающееся на *здравый смысл*, так и *научное познание*, являющееся *познанием мира в понятиях*, представляют собой некоторую форму ориентирования человека в мире, стремящуюся к уловлению в незнакомом и неизвестном *повторения* уже знакомого и привычного. Несмотря на все отличие научного познания от практического «жизненного опыта», Франк полагает, что научное познание может быть представлено как расширение обыденно-практической познавательной установки, заключающейся в стремлении воспринять мир как *совокупность возможно меньшего числа повторяющихся, уже известных элементов*.

Однако, несмотря на то, что данное представление интересно, нас-то, видимо, оно должно касаться косвенным образом, так как наша цель состоит в исследовании *метафизического знания*, которое, наверное, должно иметь принципиально иной характер, чем научное или обыденное знание, поскольку замысел метафизики, как уже говорилось, состоит в узнавании и открытии глубочайшего существа мирового бытия, его общих связей. Отсюда обращение С.Л.Франка к особенностям обыденного или научного познания при рассмотрении «непостижимого» может показаться нам ненужным.

Но, по мнению Франка, внимательное рассмотрение большинства метафизических понятий подтверждает то, что и метафизическое познание строится по типу научного. Русский философ пишет, что, исследуя глубочайший, скрытый от нас слой реальности, мы пытаемся найти какие-либо фиксируемые в понятиях элементы, которые, имея для нас значение чего-то «*само собою понятного*», то есть уже «*знакомого*», делали бы для нас «*понятной*», «*постижимой*», «*привычно-знакомой*» и всю остальную полноту реальности. В соответствии с вышеизложенным получается, что своеобразие познавательной установки человека состоит в

представлении всей реальности, в том числе и еще непознанной ее части как уже знакомой и известной (либо могущей стать таковой в силу своего строения). В результате этого *бытие* застывает для познающего человека в *знакомый предметный мир содержаний и данностей*.

Но в то же время мы знаем и о том, что, помимо восприятия мира предметов, человек имеет и опыт иного рода (проявляющийся, например, *в переживании красоты, любви, молитвы* и так далее), предметно не фиксируемый, но тем не менее занимающий место в человеческой жизни. Это, по мысли Франка, приводит к тому, что позади предметного мира человек чувствует *непостижимое*, некую реальность, находящуюся в ином по сравнению с предметным миром измерении бытия. Пытаясь ответить на вопрос, каким образом может быть истолкован опыт непостижимого, Франк указывает нам на несколько возможностей такого истолкования. Первая из них заключается в том, что непостижимое признается *иллюзией и заблуждением* и переводится вследствие этого в субъективно-психологическую сферу. Вторая попытка познания непостижимого сводится к утверждению положения о том, что *непостижимое может быть* понято в обыденных или научных понятиях и включено в постижимую картину мира, хотя бы как момент *«иррационального»* в нашей жизни. Франк считает, что эти попытки понимания непостижимого сводятся к возражению человеческого рассудка в отношении состояний и опыта, в которых человек выходит за «рассудочные пределы», и Франк полагает, что данное возражение нельзя признать состоятельным, поскольку оно покоится на логической ошибке *petitio principii* или на ошибке *idem per idem*. Никто не может быть судьей в собственном деле, поэтому абсолютное верховенство логического, рассудочного объяснения не может быть *логически же доказано* – всякое доказательство такого рода опирается *на веру* в абсолютную, окончательную компетенцию чисто рациональной мысли. Придание же непостижимому только субъективно-психологического значения также не устраивает философа, так как, по его мнению, предпосылка всякого познания заключается в убеждении, что все-таки какая-то объективная истина есть. Поэтому в отношении непостижимого Франк задается вопросом: можно ли обнаружить объективное наличие непостижимого в составе самой реальности?

Размышляя о возможности ответа на данный вопрос, Франк говорит о том (и мы с вами можем с этим согласиться), что непостижимое при всей своей непостижимости должно встречаться *в составе нашего опыта*, так как в противном случае мы не могли бы образовать этого понятия (под опытом понимается все, что человеку в какой-либо форме «дано», «предстоит», «открывается»). То есть, помещая непостижимое в сферу внима-

ния, Франк предлагает нам исходить из допущения, что в составе нашего опыта мыслимо нечто, являющееся недоступным для нашей *постигающей мысли*, но не для нашего *опытного сознания*. Поскольку всякое познание выражается в суждении, а *постижение* – это *подведение материала познания под понятие*, то непостижимое будет в связи с этим совпадать с непознаваемым.

Сделав предметом своего внимания непостижимое, Франк предлагает нам рассмотреть начало непостижимого следующим образом:

во-первых, в окружающем человека мире, который предстает как мир предметного бытия;

во-вторых, в собственно человеческом бытии;

в-третьих, в том слое реальности, который объединяет и обосновывает эти два мира.

Дорогие читатели, автор думает, что нам не нужно подробно останавливаться на всех сферах проявления непостижимого, и в данной лекции, в соответствии с нашей логикой рассмотрения философствования и бытия, нам будет вполне достаточно изучить проявления непостижимого *в сфере предметного бытия*.

При этом, прежде всего, мы увидим, что непостижимое в сфере предметного знания может быть представлено как *«непостижимое для нас»* и *«непостижимое по существу»* в предметном бытии. Анализируя *«непостижимое для нас»*, Франк полагает, что очевидным, но, к сожалению, мало замечаемым нами условием предметного познания является *направленность познавательного взора на «неизвестное»*, на некое X, в котором отыскивается и открывается содержание А. При этом Франк специально обращает наше внимание на то, что это А «принадлежит» неизвестному (в остальных отношениях) предмету и улавливается именно в его составе или как бы на его фоне.

Отсюда мы с вами можем видеть, что Франк акцентирует внимание на том, что все известное, открытое, явно «данное», ограниченное дано на фоне неявного, неизвестного (причем сам этот фон дан нам в смысле его самоочевидного присутствия), и поэтому всю совокупность явно данного (всех А) можно образно представить как остров, окруженный со всех сторон океаном неизвестного (X). Исходя из этого, Франк делает вывод о том, что в составе опыта (в широком смысле этого слова) всегда присутствует бесконечное, и *все конечное дано только на фоне бесконечного*. И поскольку неизвестное по существу своему бесконечно, то на любой ступени познания (итогом которой является конечное и ограниченное) всегда остается бесконечный остаток непознанного, совпадающий в данном случае с непостижимым. Читая Франка, мы с вами очень ясно осознаем,

что бесконечность непознанного окружает и пронизывает человека со всех сторон (и как пространственная, и как временная бесконечность), и лишь практическая привычка не обращать внимания на этот факт заставляет человека проходить мимо него.

Переходя к выяснению *«непостижимого по существу»* в предметном бытии, Франк в первую очередь обращает внимание на *металогичность* бытия. Он подробно доказывает, что логические законы (так называемый закон «тождества», «противоречия» и «исключенного третьего»), образующие принцип определенности, были бы невозможны, если бы не означали принципа *анализа*, разложения некоего сплошного целого на ряд отдельных определенностей. Отсюда следует, что это сплошное целое само не подчиняется логическим законам, а составляет более первичный, по сравнению с ними, слой реальности. Этот слой Франк называет *металогическим единством* и считает, что он в большей или меньшей степени характеризует истинную природу бытия, в котором все связано между собой.

Мы с вами можем подойти к этому вопросу и с другой стороны. Всякое отвлеченное знание (знание, выраженное в понятиях и суждениях) опирается на созерцание определенной картины бытия, и в этом смысле *предмет знания* отличается от *наших понятий и суждений о нем* его *конкретность*. В силу этого человек обладает двумя видами знаний: *отвлеченным знанием о предмете* (или знанием вторичного порядка) и *интуицией конкретного предмета в его металогической целостности* (первичным знанием). Именно поэтому то, что является источником нашего знания, само по себе, в своем собственном существе, есть нечто *несказанное и непостижимое (неизъяснимое)*.

Итак, конкретный образ бытия перекладывается нами на язык понятий. Но это переложение не является тем же самым, чем является сама реальность, которую оно передает или отражает. Следовательно, конкретная реальность непостижима не только потому, что скрыта от человеческого взора, но еще и потому, что, наоборот, открыто предстоит человеку, но этот открытый состав *принципиально невыразим в понятиях*, поскольку совершенно инороден этой выраженности.

Развивая эту мысль далее, Франк говорит о металогическом единстве как единстве рационального и иррационального, определенного и неопределенного. Если вы, дорогие читатели, познакомитесь с позицией Франка поближе (при наличии свободного времени), то вы увидите, что при таком рассмотрении бытие выступает не только как то, что оно есть, но и как сущая возможность того, что оно не есть (обнаруживающаяся в таких непостижимых явлениях, как становление (или время), потенциальность и свобода), из чего тоже однозначно вытекает непостижимость бытия.

Обосновав наличие непостижимого элемента в составе предметного бытия, в том, что можно назвать *«сущим по себе»*, Франк переходит к рассмотрению непостижимого в области конкретного всеединства (*«сущего в целом»*) и для этого вводит понятие **безусловного бытия**. При этом Франк указывает, что так как мы мыслим бытие предметно, то оно распадается для нас на подчиненную времени *реальность конкретных вещей и процессов* и на *вневременно-сущую область «идеального бытия»*, и в пределах отвлеченного знания эти два фрагмента бытия не соприкасаются друг с другом. Однако выход за пределы отвлеченного знания позволяет нам, по мнению Франка, уловить первичное, исходное единство этих двух сторон бытия, а это приводит к переходу за пределы познания предметного бытия и к возможности восприятия безусловного бытия.

Будучи внимательными читателями, мы не можем не заметить, что точка зрения Хайдеггера, касающаяся попытки понимания бытия как вопрошающего о самом себе (но ни в коем случае не как отвечающего на вопрос о том, чем оно является), в принципе совпадает с точкой зрения С.Л.Франка, заявляющего о том, что любая попытка определить безусловное бытие через уяснение его общего содержания содержит неразрешимое внутреннее противоречие, поскольку на вопрос «Что мы подразумеваем под словом *есть*? Что такое *есть*?» невозможно найти удовлетворительный ответ. Однако, в отличие от Хайдеггера, Франк, помещая в сферу своего внимания непостижимое и рассматривая его различные проявления, использует это понятие с целью прояснения характера бытия. К *непостижимому по существу* он приравнивает то, что мы подразумеваем под словом «*есть*» в экзистенциальном суждении.

Иными словами, безусловное бытие есть тайна, которую невозможно разгадать, так как она непостижима по существу и может быть только пережита. Вводя понятие «реальности» как безусловно всеобъемлющего бытия, включающего и нас самих, Франк обращает внимание на то, что человек живет, в сущности, в двух планах. Один из этих планов является планом *ориентирования в «действительности»* (под действительностью понимается выраженная в понятиях часть реальности) и соответствующей установки по отношению к этому «миру действительности». Второй же план связан с непосредственной *реальностью* в ее всеобъемлющей конкретной полноте. При этом Франк полагает, что реальность, которую невозможно постичь как предмет мысли, удостаивает нас *нашим участием в ней*, совпадая с *жизнью* в самом полном смысле этого слова. Оценивая роль философии в постижении реальности, Франк пишет: «Философское размышление исполняет здесь, – пользуясь бессмертным об-

разом Сократа, – только скромную роль акушера, помогая родиться в оформленном, облеченном в слова виде тому, что несказанно мы всегда имеем уже в себе и при себе, что само *есть* в нас и для нас в каждый миг нашей жизни или, точнее, самое *существо* того, что мы разумеем под словом «есть» [32. С. 290].

Итак, дорогие читатели, несмотря на то, что здесь рассматривалось начало непостижимого только в сфере предметного бытия, мы можем заметить, что понятие непостижимого, используемое Франком, способствует, насколько это возможно, уточнению содержания понятия бытия. С одной стороны, это звучит парадоксально, поскольку Франк свое главное усилие направляет на обоснование точки зрения, согласно которой истина бытия непознаваема и невыразима в понятиях. С другой стороны, несмотря на эту принципиальную невозможность истинного познания бытия, Франк все-таки пытается найти форму, максимально приближенную к адекватному выражению непостижимого характера бытия, и именно это заслуживает особенного интереса. Так же, как и Хайдеггер, он говорит о том, что человеку невозможно подойти к пониманию бытия, сделав его непосредственным объектом своего внимания и «*прямо*» направив на него свой изучающий взор. Только «*косвенный*» взгляд, позволяющий переживать *присутствие*, может привести человека к какому-то положительному результату, и так или иначе вышеприведенные рассуждения Франка относительно характера непостижимого (особенно выделение металогичности, иррациональности, неопределенности предметного бытия) свидетельствуют о более или менее удачной попытке такого «косвенного» взгляда. Отсюда следует необходимость более подробного изучения тех *методов*, которые способствуют этому «косвенному» постижению бытия (постижению непостижимого). При этом интересно то, что в традициях экзистенциальной философии эти методы можно считать методами философствования, а поскольку мы пытаемся рассмотреть иронию как метод философствования, то нам нужно будет попробовать ответить на вопрос: каким образом и в какой степени иронический метод позволяет постигать бытие?

Но это мы сделаем в следующей лекции. А сейчас давайте вернемся к затронутой в самом начале этой лекции теме предметного рассмотрения иронического метода. Там мы говорили о том, что специальное изучение иронии как метода философствования не получило распространения в литературе, несмотря на его многочисленное использование в художественных и философских произведениях. Насколько мы можем судить по полученным результатам, одна из причин такого игнорирования предметного анализа иронического метода, вероятно, состоит в том, что *данный ме-*

*тод, являясь методом постижения непостижимого, непредметного, ускользающего, сам, в свою очередь, стремится к избежанию предметного рассмотрения.* В этом смысле мы можем, переходя на язык образов, говорить о том, что ирония как метод поиска истинного бытия умеет «скрываться» от направленного на нее исследовательского взгляда.

Ну а теперь, как у нас заведено, давайте подведем итоги, полученные при рассмотрении проблемы философствования в экзистенциальной философии.

Итак, наше обращение к проблеме философствования в данной лекции продиктовано, главным образом, стремлением к выяснению содержания понятия иронии как метода философствования (в той мере, в какой это возможно). Представляется, что наблюдаемое нами невнимание к иронии как методу философствования, встречающееся в литературе, связано с некоторой неопределенностью самого понятия философствования. Думается, что с целью уточнения смысла данного понятия нам необходимо рассмотреть такое философское направление, представители которого заняты непосредственным исследованием содержания философствования. Кроме этого, данным представителям должно быть не чуждо ничто ироническое. Среди таких направлений (и представителей) особое место занимает экзистенциализм. Экзистенциальные философы, постигая процесс философствования как *основное событие присутствия человека в мире; вопрошание о совокупном целом всего сущего, захватывающее все существо человека; путь, ведущий к показу трансцендентного*, приходят к новому осмыслению сущности философии и метафизики, состоящему в выделении *вопроса о различии сущего и бытия, постижимого и непостижимого, предметного и непредметного в сфере знания.* Неудивительно, что при этом процесс философствования оказывается неразрывно связанным с процессом постижения бытия, непостижимого, а отсюда следует, что изучение иронии как метода философствования может быть проведено как исследование иронического метода постижения бытия, чему и будут посвящены наши последующие лекции.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ахутин А.В. Познание и экзистенция (к истории гуманитарных истоков научного познания) // Проблемы гуманитарного познания: Сб. ст. – Новосибирск, 1986. – С. 256–275.
2. Борхес Х.Л. Коллекция: Рассказы; Эссе; Стихотворения. – СПб., 1992. – 639 с.
3. Брехт Б. О литературе. – М., 1977. – 430 с.
4. Брехт Б. Стихотворения. Рассказы. Пьесы. – М., 1972. – 815 с.



5. Бубер М. Два образа веры. – М., 1995. – 464 с.
6. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М., 1991. – 367 с.
7. Гадамер Г.-Г. Введение к «Истоку художественного творения» // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М., 1993. – С.117–132.
8. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М., 1988. – 704 с.
9. Гайденок П.П. Искусство и бытие. М. Хайдеггер о сущности художественного произведения // Философия. Религия. Культура. – М., 1982. – С. 188–212.
10. Гайденок П.П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 5–26.
11. Гайденок П.П. Экзистенциализм и проблема культуры: Критика философии Мартина Хайдеггера. – М., 1963. – 121 с.
12. Гессе Г. Игра в бисер. – Новосибирск, 1991. – 464 с.
13. Горохов В.В. Шеллинг и Ясперс: К вопросу об идейных истоках экзистенциализма // Из истории зарубежной философии XIX–XX веков. – М., 1967. – С. 42–62.
14. Диалектика познания. – Л., 1988. – 304 с.
15. Диалектика процесса познания. – М., 1985. – 367 с.
16. Кортасар Х. Собр. соч.: В 4 т. – СПб., 1992.
17. Манн Т. Новеллы. – Минск. 1988. – 351 с.
18. Манн Т. Художник и общество. Статьи и письма. – М., 1986. – 438 с.
19. Мельвил Ю.К. Пути буржуазной философии XX века. М., 1983. – 247 с.
20. Михайлов А.В. Вместо введения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М., 1993. – С. VII–LII.
21. Мудрагей Н.С. Рациональное и иррациональное. – М., 1985. – 175 с.
22. Мудрагей Н.С. Проблема рационального и иррационального: античность, средневековье // Вопр. философии, – 1982. – № 9. – С.107–116.
23. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства // Самосознание европейской культуры XX века – М., 1991. – С. 230–264.
24. Пигулевский В.О. Эстетический смысл иронии в искусстве (от романтизма к постмодернизму): Автореф. дис. ... д.ф.н. / МГУ. – М., 1992. – 37 с.
25. Ремарк Э.М. На западном фронте без перемен. Три товарища. – М., 1993. – 537 с.
26. Ремарк Э.М. Триумфальная арка. Ночь в Лиссабоне: Романы. – Барнаул, 1991. – 608 с.
27. Свасьян К.А. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. – Ереван, 1987. – 198 с.
28. Современная западная философия: Словарь / Сост.: Малахов В.С., Филатов В.П. – М., 1991. – 414 с.
29. Содейка Т.А. Диалог как метод философии: Сократ, Гегель, Хайдеггер // Методологические проблемы исследования и критики буржуазной философии: Сб. ст. – М., 1985. – Ч. 2. – С. 37–39.
30. Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М., 1991. – 249 с.
31. Философский энциклопедический словарь. – 2-е изд. – М., 1989. – 815 с.

32. **Франк С.Л.** Сочинения. – М., 1990. – 608 с.
33. **Хайдеггер М.** Разговор на проселочной дороге. – М., 1991. – 192 с.
34. **Хайдеггер М.** Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
35. **Хайдеггер М.** Гельдерлин и сущность поэзии. // Логос. – 1991. – Вып. 1. – С. 37–47.
36. **Хайдеггер М.** Работы и размышления разных лет. – М., 1993. – 464 с.
37. **Человек** и его бытие как проблема современной философии. – М., 1978. – 278 с.
38. **Шварц Т.** От Шопенгауэра к Хайдеггеру. М., 1964. – 359 с.
39. **Шоу Б.** Полн. собр. пьес: В 6 т. – Л., 1978–1981.

## ЛЕКЦИЯ ДВЕНАДЦАТАЯ,

В КОТОРОЙ ИРОНИЯ ИЗ МЕТОДА ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ ОКОНЧАТЕЛЬНО ПРЕВРАЩАЕТСЯ В МЕТОД ПОСТИЖЕНИЯ БЫТИЯ, ПРИЧЕМ ОСНОВАНИЯ ДЛЯ ТАКОГО ПРЕВРАЩЕНИЯ АВТОР ЧЕРПАЕТ ИЗ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫХ ИСТОЧНИКОВ, А ИРОНИЯ ПРИ ЭТОМ ПРЕТЕРПЕВАЕТ НЕ ТОЛЬКО ТРАНСФОРМАЦИЮ, НО И СРАВНЕНИЕ С ТЕМ, КАКОЙ ОНА БЫЛА РАНЬШЕ

*— Я совершенно с тобой не согласна, — сказала Герцогиня. — А мораль отсюда такова: всякому овощу свое время. Или хочешь, я это сформулирую попроще: никогда не думай, что ты иная, чем могла бы быть иначе, чем будучи иной в тех случаях, когда иначе нельзя не быть.*

*— Мне кажется, я бы лучше поняла, — учтиво проговорила Алиса, — если б я могла это записать. А так я не очень разобралась.*

*— Это все чепуха по сравнению с тем, что я могла бы сказать, если бы захотела, — ответила польщенная Герцогиня.*

### ДОРОГИЕ ЧИТАТЕЛИ!

Приступая к рассмотрению иронии как метода постижения бытия, автор призывает вас прежде всего обратить внимание на так называемый «интеллектуальный», «рациональный» аспект иронии, который может быть особенно ярко выделен на всех, следующих за романтическим, этапах развития этого понятия. Иначе говоря, автор полагает, что в центр нашего изучения необходимо поставить иронию именно как способ мышления, способ познания мира, способ поиска истины (поскольку методическое осмысление в первую очередь предполагает исследование способа построения системы философского знания и, конечно, его логических оснований). Это не значит, что другие аспекты иронии не должны подлежать изучению; однако автор считает, что обращение к иронии как к методу философствования, методу постижения бытия, начатое в предыдущей лекции, указывает на важность, прежде всего, осмысления рационального

нального содержания иронии в той мере, в какой оно возможно в данном случае. Мы с вами уже знаем о том, что, с одной стороны, очевидно, что никакое мышление не в состоянии адекватно выразить переживаемое бытие, а с другой стороны, нельзя не заметить, что все же иррациональное каким-то образом уловимо для мышления. Поэтому у нас возникает вопрос: каким образом вообще возможно погружение мышления в сферу иррационального и насколько иронический метод способствует этому погружению? Нет ничего удивительного в том, что в нашем с вами случае ответ на этот вопрос как раз и будет являться попыткой исследования иронии как метода постижения бытия.

Мы с вами, наверное, поступим осмотрительно, когда для рассмотрения иронического метода постижения бытия вернемся к предыдущим историко-философским этапам развития этого понятия – вот где нам пригодятся наши ранее полученные знания! — и еще раз подробно проанализируем основные черты иронического отношения, свойственные всем стадиям развития иронии. Одной из таких черт является понимание иронического отношения как *иронического противоречия, включающего в себя одновременное существование двух противоположных, взаимно исключающих друг друга положений, одно из которых чаще всего служит для выражения бесконечного, безусловного начала*. Данное понимание иронии встречается и в романтизме, и в «философии жизни», и в экзистенциализме, и на первый взгляд не вызывает никаких возражений. Однако, более внимательное изучение иронического противоречия показывает, что его бесконечное начало существует не самостоятельно в виде высказывания о бесконечном и безусловном, а только на фоне *отрицания конечного*\* высказывания; и только *одновременное существование утвердительного «конечного» положения на уровне «да» и отрицательного «бесконечного» положения на уровне «нет»* приводит к рождению чувства и настроения бесконечного.

Давайте проиллюстрируем это. Так, например, в ироническом плане такое суждение, как «человеческое мышление способно к познанию мира», по смыслу соответствующее конечному «да», воспринимается только вместе с суждением «человеческое мышление неспособно познавать мир», существующим как *антитеза* к первоначальному утверждению. Будучи людьми внимательными и размышляющими, мы можем заметить, что

---

\* Под конечным в данном случае понимается высказывание об определенном, ограниченном объекте (вещи, явлении, процессе, понятии); при этом любой познаваемый объект действительности может в некотором отношении выступать как конечный; естественно, что определенность конечному придает его граница (пространственная, временная, количественная, качественная). «Рассмотрение процесса изменения конечного, в ходе которого совершается постоянный выход за его границу, ведет к идее бесконечности» [10. С. 273].

рассматриваемое нами антитетическое высказывание «человеческое мышление неспособно познавать мир» (как, впрочем и любая другая антитеза к исходному утверждению в любом другом ироническом противоречии) носит двоякий характер. С одной стороны, именно в нем осуществляется *выход за границы конечного к идее бесконечного* (и с связи с этим мы можем говорить о включении бесконечного в ироническое отношение). Но с другой стороны, мы можем видеть, что этот выход происходит только за счет *отрицания конечного содержания*, но не за счет непосредственно-*положительного утверждения бесконечного начала* (поэтому непосредственное включение бесконечного в ироническое отношение выглядит в данной ситуации в какой-то мере достаточно проблематичным).

Однако в то же время мы не можем не признать и того факта, что ирония и не стремится к познанию бесконечного на уровне одного вербально оформленного утвердительного положения – это как раз то, к чему стремится любая догматическим образом построенная философия. Напротив, смысл иронии как раз состоит (как уже неоднократно мы говорили) в признании одновременного существования тезиса и антитезиса, что противоречит законам формальной логики; причем именно эта *парадоксальность, антиномичность и приводит к рождению чувства бесконечного*. Таким образом, мы видим, что, нацеленная на познание бесконечного, ирония избегает его однозначного положительного определения. Ее своеобразная ценность как метода познания заключается в том, что она лишь *указывает на бесконечное, непосредственно не называя его* (не оформляя открывшегося ей содержания на понятийном, предметном уровне).

Но, как мы можем предположить, это еще не все. Дело в том, что любой другой метод, познающий *бесконечное как предметное, выглядит в некотором роде как ущербный по сравнению с иронией*, поскольку *бесконечное* в определенном смысле совпадает с неопределенным, непредметным, *непостижимым*, а значит, и *бытием* (в рассматриваемом здесь контексте данные понятия можно считать сведенными к «экзистенциальному понятию» бытия), и в связи с этим *понятийное знание о бесконечном представляется не до конца правомерным*.

В предыдущих лекциях мы уже говорили о переключении акцентов в экзистенциальной философии с задачи постижения *«предметного» существующего* на задачу постижения *«непредметного» бытия*. При этом особое внимание мы с вами уделяли не только понятию бытия как таковому, но и понятию непостижимого, введенному Франком для уточнения бытийственной структуры и попытки ее «расширительного» познания. Хотя Франком было выделено непостижимое в разных сферах бытия, тем не менее самый большой интерес представляет для нас в данном случае не только

ответ на вопрос о том, *что такое непостижимое*, но и ответ на вопрос о том, *как оно может быть постигнуто*. Иначе говоря, Франк исследует не только сферы проявления бытия, но и *метод постижения непостижимого*. Автор думает, что на подробном изучении этого метода нам следует остановиться подробнее, поскольку это имеет прямое отношение к поставленной нами задаче исследования возможности использования иронии в качестве метода постижения бесконечного, но уже в основном не только на уровне *предметности* (что так или иначе происходит в романтизме, несмотря на все старания романтиков избежать этого), а и на уровне *непредметного*.

Поэтому нам следует:

во-первых, выяснить, является ли предложенный Франком метод постижения непостижимого действительно методом постижения бытия, а не только сущего;

во-вторых, посмотреть, каким образом осуществляется действие этого метода;

в-третьих, предстоит сравнить этот метод и метод иронии как методы постижения бытия (так как выше мы утверждали, что именно ирония может быть одним из наиболее адекватных методов постижения бесконечного в силу заключенной в ней парадоксальности).

Для того чтобы решить поставленные задачи, давайте вновь обратимся к работе С.Л.Франка «Непостижимое» (С.Л.Франк, видимо, во второй теме выполняет развлекательные функции Алисы в первой). Предпринимая поиски метода познания непостижимого, Абсолюта, Франк неоднократно ссылается на результаты работы Николая Кузанского «Об ученом незнании» [4], говоря о том, какую большую роль сыграл образ мыслей «Кардинала из Кузса» в формировании его мировоззрения. В.Н.Ильин, считая Франка одним из талантливейших последователей Николая Кузанского, также пишет о том, что работа «*De docta ignorantia*» (которую Франк переводит — «Об умудренном неведении») оказала исключительное влияние на русского мыслителя. «Почему?» — спросят любознательные читатели.

Потому, дорогие читатели, что, по мнению В.Н.Ильина, в данном сочинении средневекового философа особенно велика роль понятия «*ученое неведение*», носящего как *гносеологический*, так и *онтологический* характер. При этом смысл понятия «ученое неведение» состоит в том, что в основе человеческой мудрости лежит *Абсолют и его познание*. Но так как адекватное познание Абсолюта человеку не дано, то познавать можно только то, *как мы не знаем и в какой степени не знаем Абсолют*. Другими словами, человеку дано познавать лишь собственное незнание Абсолюта. Однако это «познавание незнания» об Абсолюте приводит по-

знающих к таким богатым философско-метафизическим и богословским результатам *положительного* смысла, что здесь положительное знание приобретает *форму знания о незнании*. Само отрицание здесь принимает форму *актуальной* бесконечности, относящейся к положительному *бытию*. Но для нас в данном случае важнее всего то, что С.Л.Франк очень успешно продолжает развитие философского наследия своего великого предшественника, поэтому и «результаты положительного смысла», о которых говорит В.Н.Ильин, мы не можем не заметить.

Итак, рассматривая процесс познания, Франк обращает внимание на то, что основным условием этого процесса является *различение*, в качестве орудия которого, в свою очередь, выступает *отрицание*. Иными словами, познание как уловление определенности вырастает из отрицания. Нечто познано, поскольку нами усмотрено, что оно есть некое «*такое*». «Такое» же оно есть в силу того, что оно есть «*не иное*», что оно «*отличается*» от всего иного, выделяется из него, причем это «*иное*» не предшествует здесь «*такому*», а оба возникают одновременно именно через это взаимное свое различение.

Отсюда мы видим, что непостижимое как непознаваемое должно находиться *за пределами отрицания*. В этом случае следующий шаг к познанию и определению непостижимого должен, видимо, выражаться в *отрицании самого отрицания*. (Дорогие философствующие читатели, автор надеется на ваши способности к логическим изысканиям и в случае неявного присутствия таковых может вас утешить, предложив вам почитать, например, «Науку логики» Гегеля для того, чтобы вы могли сравнить текст текущей лекции и вышеназванное произведение и хоть на мгновение почувствовать, как вам все-таки повезло). Отрицание отрицания приводит к тому, что начало «*либо-либо*» (первое отрицание) заменяется началом «*и то, и другое*» (отрицающим первое отрицание), и в результате этого открывается возможность для постижения непостижимого как сферы всеобъемлющей полноты, бесконечного.

Однако если мы более внимательно рассмотрим категориальный принцип «и то, и другое», то мы заметим, что данный принцип предполагает наличие «*одного*» и «*другого*», то есть наличие многообразия. В этом случае целое или всеобъемлющая полнота является чем-то вроде суммы или совокупности всех ее частных содержаний. Поскольку же непостижимое в силу своей металогичности не может быть представлено как простая сумма определенностей (непостижимое выражает более глубокий слой бытия), то начало «и то, и другое» так же далеко от определения непостижимого, как и начало «либо-либо». Попытка познания более глубокого слоя бытия как первичного, безусловного единства приводит нас к появ-

лению третьего начала, на котором может быть основано познание непостижимого. Так как непостижимое нельзя определить ни с помощью принципа «либо-либо», ни с помощью принципа «и то, и другое», то вследствие этого выбор падает на принцип, отрицающий предыдущие – на принцип *«ни то, ни другое»*. Из этого принципа следует преобразование облика непостижимого. Только что нам казалось правомерным определить его как всеобъемлющую полноту. Теперь же вынужденные воспринять его глубже, именно через начало «ни то, ни другое», мы видим его как *ничто*; и наше знание о нем есть знание некоего *ничто* и в этом смысле чистое *незнание*.

Несмотря на все, казалось бы, положительные результаты, достигнутые нами в познании непостижимого, при утверждении принципа «ни то, ни другое» происходит потеря положительного смысла непостижимого, превращение его в ничто, и, следовательно, это говорит о том, что непостижимое нельзя трактовать как абсолютное всеединство. Анализируя создавшуюся ситуацию, Франк говорит о том, что она возникает в результате того, что первоначально для определения непостижимого было выбрано *преодоление принципа отрицания*, однако при этом для преодоления отрицания использовалось именно отрицание, вследствие чего и возник своеобразный парадокс. Другими словами: *поскольку отрицание образует основной принцип логического познания, то оно непригодно для постижения сверхлогического, даже если оно используется как отрицание самого отрицания*.

Задаваясь вопросом о том, как найти выход из возникшей трудности, Франк обращается к диалектике Гегеля и смотрит, насколько продуктивно было бы использование в познании непостижимого так называемого «отрицания в третьей степени» – гегелевской триады, верховной ступенью которой является синтез двух начал, одно из которых отрицает другое. По мнению русского философа, хотя опыт Гегеля и кажется весьма заманчивым на первый взгляд, однако отрицание и в третьей степени все же остается *отрицанием* и потому содержит в себе все ограничение, необходимо присущее всякому отрицанию как таковому. Поэтому Франк предлагает нам вернуться к рассмотрению того смысла, который вкладывался первоначально в принцип отрицания при определении непостижимого. По его мнению, *истинный смысл отрицания* заключается не в *отвержении ложного*, как это обычно понимается, а в *различении*, или, иначе говоря, в усмотрении сложности, дифференцированности бытия. При этом отрицаемое не изгоняется из состава бытия, а напротив, находит свое место в общей структуре реальности. Из этого следует вывод о том, что *отрицательное отношение имеет положительный онтологический смысл*.



Таким образом, предпринятая попытка познания непостижимого посредством отрицания приводит нас к тому, что происходит определенная «переоценка» привычного смысла, вкладываемого в отрицание. Отрицание перестает восприниматься только как *гносеологически-логический* принцип, позволяющий познавать истинное значение понятия посредством отвержения ложного знания о нем, а приобретает в основном ярко выраженный положительный *онтологический* статус, проявляющийся в приятии и утверждении ценности отрицаемого.

Итак, при поиске методов познания непостижимого нами, с помощью С.Л.Франка, установлено, что всякое *утверждающее суждение о непостижимом*, осуществляющееся в форме «*А есть В*», где А – это непостижимое, *не может быть принято*. Это неприятие выражается, в свою очередь, в форме отрицательного суждения «*А не есть В*». Но, как выяснилось, начало «либо-либо» («*А есть либо В, либо не-В*»), лежащее в основе построения вышеуказанного отрицательного суждения, не способствует познанию непостижимого. Приближение к существу непостижимого происходит при преодолении этого начала, во-первых, посредством принципа «*и то, и другое*», а во-вторых, переходом к принципу «*ни то, ни другое*», а если говорить еще более точно, то при *совместном рассмотрении* этих принципов, стремящемся к преодолению отрицания.

«О непостижимом можно только высказать, что оно одновременно есть и В, и не-В, и, с другой стороны, что оно не есть ни В, ни не-В. В этом смысле Дионисий Ареопагит говорит (во второй главе первой части своего «Мистического богословия»): «В первопричине бытия нужно утверждать все, что где-либо утверждается в сущем и ему приписывается как качество – ибо она есть причина всего этого; и опять-таки все это надо отрицать в ней, в собственном смысле, потому что она возвышается над всем этим; и не надо думать, что здесь отрицания противоречат утверждениям, ибо первопричина, возвышаясь над всякими ограничениями, превосходит и все утверждения и отрицания» [11. С. 310–311].

Ну, кажется, что-то у нас получилось. Однако если мы попытаемся быть честными, то мы увидим, что и данное определение непостижимого не может быть признано удовлетворительным – мы уже знаем о том, что истинное содержание непостижимого невозможно зафиксировать вообще ни в каком суждении. Но поскольку человеческое мышление не осуществляется в иной форме, то необходимо хотя бы отобразить непостижимое в плане суждения. Франк полагает, что это возможно только *при утверждении парадоксального единства утвердительного и отрицательного суждения, причем это единство выходит как за пределы принципа «и то, и другое», так и за пределы принципа «ни то, ни другое», а также*

всевозможных усложнений этих принципов. Таким образом, можно заметить, что отображение непостижимого как иррациональной реальности в сфере мышления происходит через усмотрение *антиномизма в существе непостижимого*.

Иначе говоря, трансцендентальное мышление (мышление, направленное на основное условие самого себя, то есть на принцип рациональности), хотя и никогда не достигает адекватно самого непостижимого, но улавливает его отображение в форме *антиномистического познания* или *знающего незнания*. При этом элемент *незнания* выражается в *антиномизме* утверждения, а элемент *знания* – в том, что это утверждение выражается в форме *суждения* (точнее, двух взаимоисключающих друг друга суждений).

Особо нам с вами, дорогие читатели, нужно обратить внимание на то, что два противоречащие друг другу суждения, являющиеся формой антиномистического познания, ни в коем случае не должны восприниматься как одно соединительное суждение, строящееся по принципу «и то, и другое». Антиномистическое познание выражается как таковое в *непреодолимом витании между* или *над* этими двумя логически несвязанными и несвязуемыми суждениями. Иррациональная истина лежит именно в невыразимой *середине*, в *несказанном* единстве между этими двумя суждениями, а не в какой-либо допускающей логическую фиксацию связи между ними. «Тезис» и «антитезис» ни в коем случае не должны соединяться в «синтезе», поскольку этот «синтез» как воплощение непостижимого невыразим в суждении и понятии; с иррациональным содержанием этого синтеза возможно лишь некоторое немое соприкосновение (как говорит Франк, мысль человека должна умолкнуть перед величием высшей правды).

Итак, заканчивая рассмотрение возможности познания непостижимого, нам следует отметить, что существует принципиальное различие между познанием *непостижимого* и познанием *частных содержаний бытия*. Оно состоит в том, что для предметного знания логическая связь является необходимым условием, и поэтому неразрешимое противоречие в пределах отвлеченного знания расценивается как признак неудачи и ошибочности мышления, чего нельзя сказать о сфере непостижимого, в которой та же самая форма противоречия способствует наиболее адекватному приближению к истинному познанию.

Таким образом, подробное исследование логики изучения непостижимого, приведенное в работе Франка, позволяет нам сделать предположение о том, что *иронический метод*, являющийся способом познания бесконечного, *совпадает* в своих общих чертах с *методом по-*

*стижения бытия*, предложенным Франком. В самом деле, выделенная большинством исследователей ирония такая основополагающая черта иронического отношения, как неразрешимое в синтезе противоречие двух взаимоисключающих и в то же время взаимообуславливающих друг друга начал, одно из которых призвано служить выражением безусловности и бесконечности, говорит о том, что ирония может быть условно отождествлена с антиномистическим способом познания непостижимого. (Как вы думаете, могут ли эти методы быть полностью тождественными?)

Несмотря на определенную новизну, состоящую в том, что автор пытается обосновать иронию как метод постижения бытия (а не только сущего) и, значит, метод философствования, мы с вами, дорогие читатели, конечно же, помним, что ирония как способ бытия всего сущего уже рассматривалась в «философии жизни». На первый взгляд некоторым из нас может показаться, что из приведенного в этой лекции утверждения иронии в качестве бытийственного метода следует то, что происходит некоторый возврат к уже существующей ранее точке зрения на иронию. Однако более подробное изучение этого вопроса говорит, что это не совсем так.

В «философии жизни», как правило, используется ироническое отношение, включающее в себя, с одной стороны, процесс вечного становления, бесконечного движения воли, а с другой стороны, мир объективированных, застывших форм мышления, культуры, морали и тому подобно-го. Кроме этого, встречается понимание иронии как противоречия между интеллектуальным и интуитивным началами, областью сознательного и бессознательного, становления и ставшего. Анализируя любое из данных противоречий, можно заметить, что *одна* из его составных частей характеризуется как *рационально оформленная* (или могущая стать таковой), а *другая* существует на уровне *иррационального, непостижимого*. Задача постижения иррационального в данном случае не ставится; внимание обращается, главным образом, на соотнесение двух *разных* способов познания реальности и их сосуществование. Получается, что в «философии жизни» в большей степени речь идет об указании на *способ бытия сущего*, чем на *способ постижения этого бытия* с помощью логических средств, позволяющих строить знание на понятийном уровне.

Мы в отличие от «философов жизни» предпринимая попытку представить ироническое отношение таким образом, чтобы оно расценивалось как наиболее адекватно ведущее к уловлению непостижимого характера бытия, но при этом были бы использованы только те средства, которые имеются в распоряжении человеческого *мышления* (а это в ос-

новном логические правила образования понятий и суждений). Само ироническое действие оказывается при этом существующим на уровне *двух* взаимно исключающих друг друга *рационально оформленных положений*. Ироническое движение начинается при высказывании любой мысли, претендующей на познание бытия, и продолжается таким образом, что следующим шагом в этом процессе является рождение мысли, противоположной предыдущей, а за этим шагом следует утверждение сосуществования этих двух мыслей, так как и мысль, противоположная высказанной вначале, не может полностью выразить бытие. И хотя у нас нет сомнений в том, что знание о непостижимом возникает только в результате одновременного действия этих двух антиномистических суждений, их одновременного признания и соответственно «свободного витания» между ними, что непостижимо с точки зрения логики, тем не менее мы не можем не заметить, что сами эти отрицающие друг друга суждения строятся на логической основе. При помощи такого иронического хода нам удастся вроде бы остаться и в рамках рациональности, и выйти за ее пределы, постигая непостижимое в той мере, в какой это позволяют сделать принципы мышления.

Таким образом, мы можем сделать вывод о том, что если рассматривать иронию как метод постижения бытия, то в чисто формальном «методическом» отношении эта категория все-таки будет иметь в большей степени *романтическую* «окраску», нежели чем будет причислена к категории иронии, разрабатываемой исследователями, наблюдающими действие иронии в «философии жизни». Мы с вами знаем, что одна из основополагающих черт романтической иронии состоит в том, что ирония признается как способ мышления, включающий в себя парадокс. Нельзя не заметить, что своеобразный акцент, сделанный романтиками на иронии *как способе мышления, постижения действительности*, находит свое продолжение в характеристике иронии как метода постижения бытия, разрабатываемой здесь. И хотя ирония как метод постижения бытия для того и существует, чтобы была раскрыта возможность понимания иронии как способа бытия всего сущего, тем не менее подчеркивание гносеологической функции иронии, начатое в романтизме и продолженное здесь (и в некоторой степени пока вынесенное на первый план), нельзя оставить без внимания.

Тем самым получается, что осмысление иронии как метода постижения бытия означает своего рода возврат к концепции романтической иронии на новом уровне. Если мы попробуем каким-то образом схематически представить вышесказанное и принять положение о том, что романтическая ирония обладает более выраженным гносеологическим смыслом

по сравнению с иронией в «философии жизни», а последняя, в свою очередь, носит более ярко обозначенный онтологический характер по сравнению с романтической иронией, то мы можем сказать, что при рассмотрении иронии, главным образом, с позиции метода философствования, метода постижения бытия, явны в равной степени как ее *гносеологическое*, так и *онтологическое* содержание, что позволяет по-новому увидеть иронию в неразрывном и целостном единстве познавательных и бытийственных характеристик.

Дорогие философствующие читатели! Если вам кажется, что вы устали от чтения лекции, то постарайтесь не верить этому. Представьте себя легкими и свободными и, немного отдохнув, приступайте к дальнейшей работе.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. **Диалектика** познания. – Л., 1988. – 304 с.
2. **Диалектика** процесса познания. – М., 1985. – 367 с.
3. **Дьяченко Н.В.** Проблема отрицания в домарксистской философии. – Харьков, 1983. – 127 с.
4. **Кузанский Николай.** Соч.: В 2 т. – Т. 1. – М., 1979. – 488 с.
5. **Малинин В.А.** Диалектика Гегеля и антигегельянство. – М., 1983. – 240 с.
6. **Мудрагей Н.С.** Рациональное и иррациональное. – М., 1985. – 175 с.
7. **Мудрагей Н.С.** Проблема рационального и иррационального: античность, средневековье // *Вопр. философии*, – 1982. – № 9. – С. 107–116.
8. **Современная западная философия: Словарь** / Сост.: Малахов В.С., Филатов В.П. – М., 1991. – 414 с.
9. **Философия** Гегеля: проблемы диалектики. – М., 1987. – 303 с.
10. **Философский энциклопедический словарь.** – 2-е изд. – М., 1989. – 815 с.
11. **Франк С.Л.** Соч. – М., 1990. – 608 с.

## ЛЕКЦИЯ ТРИНАДЦАТАЯ,

В КОТОРОЙ АВТОР ПЫТАЕТСЯ ОСОЗНАТЬ ВОЗМОЖНОСТИ, ВОЗНИКАЮЩИЕ У ИРОНИИ КАК МЕТОДА ПОСТИЖЕНИЯ БЫТИЯ, И ЧИТАТЕЛИ МОГУТ УБЕДИТЬСЯ В ТОМ, ЧТО НАСМЕШКИ ДОВОДЯТ ФИЛОСОФОВ НЕ ТОЛЬКО ДО ПЛОХОГО

*– Как ты смела сказать: «Если я и вправду королева...» Какое ты имеешь право так называть себя? Ты не Королева, пока не сдашь экзамен на Королеву! И чем мы скорее начнем – тем лучше!*

*– Я ведь только сказала «если», – жалобно проговорила Алиса.*

*Королевы переглянулись, и Черная Королева произнесла, передернув плечами:*

*– Она говорит, что только сказала: «если»!*

*– Но ведь она сказала гораздо больше, – простонала, ломая руки, Белая Королева. – Ах, гораздо, гораздо больше!*

### ДОРОГИЕ ЧИТАТЕЛИ!

Помните, мы с вами уже неоднократно говорили о том, что многие философы, художники, литераторы, применяя иронический метод в своих произведениях, проходят мимо его изучения; и одна из главных видимых причин такого отношения к иронии кроется, видимо, в том что интуитивно чувствуя иронию как метод, указывающий на невыразимую тайну бытия, исследователи предпочитают молчать, а не говорить об этом методе. Однако же если мы все-таки попытаемся найти более или менее приемлемое выражение для иронии как метода постижения бытия, то мы обнаружим интересную картину. Дело в том, что изучение иронии с нашей «методически-бытийственной» точки зрения позволит объяснить ее достаточно широкое употребление (по сравнению с ее существующей философской интерпретацией) и одновременно предложить в какой-то мере философски обоснованный подход, объединяющий различные проявления иронии. Поскольку, образно выражаясь, пути постижения бытия неисповедимы и включают в себя разнообразные способы освоения мира, то рассмотрение иронии с позиций метода философствования, метода по-

стижения бытия приводит к тому, что ирония может быть выявлена не только в философских размышлениях, посвященных анализу этой категории, но и в других философских сочинениях, на первый взгляд не имеющих никакого отношения к иронической проблематике, а также в произведениях художественной литературы и искусства. Кроме этого, ирония может быть представлена в качестве как мировоззренческой позиции, так и непосредственного образа жизни.

Так как наша главная задача заключается в анализе того, каким образом и в какой форме на уровне мышления возможно постижение непостижимого (бытия) и какое отношение имеет к этому иронический метод, то в связи с этим становится понятным, почему мы так много внимания уделяем теоретическому осмыслению иронии. Однако в то же время хочется заметить, что практическое использование иронического метода и изучение этого использования (своего рода подход к иронии с «индуктивной» точки зрения) могут внести дополнительный вклад в построение более или менее полной концепции иронии как метода философствования и наполнить его фактическим содержанием. Очевидно, что осуществление полноценного изучения всевозможных проявлений иронического метода не представляется исполнимым в рамках данной лекции. Эта задача, скорее, является темой отдельного специального исследования, наверняка, довольно солидного в отношении объема. (Кстати, дорогие читатели, автор считает, что выполнение такого обобщающего исследования будет очень проблематичным. Основание для своих счетов автор черпает из прочитанной им литературы об иронии: исследователи иронического начала в своих работах обращаются в основном только к одному-двум художникам, писателям, поэтам, философам, применяющим иронию в своих сочинениях). Поэтому автору представляется, что на этих страницах будет вполне достаточно отметить лишь те некоторые основные сферы, которые могут характеризоваться как сферы применения иронического метода постижения бытия (и как возможности иронического метода философствования). Это, во-первых, сфера, в которой ирония выступает в качестве *одного из основных принципов (движущей силы) искусства и художественной литературы*, во-вторых, сфера, связанная с иронией как *«законным» методом философии (метафизики)*; в-третьих, сфера, в которой ирония предстает как *непосредственный образ жизни*.

Ирония как философский метод, позволяющий приблизиться к постижению бытия, была предметом нашего исследования на протяжении всей второй темы, поэтому представляется, что еще раз возвращаться к обоснованию «философской законности» этого положения теперь будет как-то странно. Иронии как одному из основных методов литературы и ис-

кусства тоже было отдано несколько страниц в первой теме, когда шла речь об исследовании эстетического смысла иронии в искусстве, проведенном В.О.Пигулевским в своей докторской диссертации. Тогда же было сказано, что этот автор подробно и убедительно обосновывает свою концепцию, согласно которой романтическая ирония предстает как *источник развития, лежащий в основе движения искусства от романтизма к постмодернизму*. При этом интересно, что в этой работе ирония в гносеологическом плане воспринимается как *негативная диалектика и герменевтика воображения*, и В.О.Пигулевский обращается к герменевтике и теории символа при анализе образности модернизма, поскольку выражение этой образности труднодоступно рациональному мышлению и требует иносказательного способа (а также искусства интерпретации иррационального смысла произведения).

Давайте поговорим об этом подробнее. Итак, метод иронии выступает в качестве основного метода, характеризующего иносказательный способ мышления в ходе развертывания иронической диалектики. В.О.Пигулевский предпринимает попытку анализа общих тенденций и закономерностей развития модернистских направлений. При этом мы можем отметить, что, несмотря на определенную схематичность, В.О. Пигулевскому удается проследить действие иронического метода во всех важнейших течениях при переходе от романтизма к модернизму и постмодерну: в символизме, экспрессионизме, абстракционизме, сюрреализме, «потоке сознания», экзистенциализме, искусстве абсурда, экспериментальной прозе (Пигулевским рассматриваются такие представители «экспериментального романа», как Н.Саррот, А.Роб-Грийе, К.Симон, Э.Савицкий), авангардизме, литературе «черного юмора». Мы видим, что этот исследователь стремится к поиску таких новых теоретических подходов к анализу эстетического содержания творений художественной литературы и искусства, которые способны охватить произведение во всей его целостности и неповторимости и, следовательно, включить в себя и *осмысление его иррациональной основы*. По мнению В.О.Пигулевского, ирония входит в сферу данных подходов, а признание этого факта не может не привести к осознанию ценности применения иронического метода в искусстве и литературе, способствующего постижению иррациональной тайны бытия.

(Кстати, необходимо заметить, что уже Хайдеггер (а вслед за ним и Гадамер) очень ясно показывает во многих своих работах, что именно в произведениях художественной литературы (особенно поэзии), вроде бы непосредственно и не ставящих перед собой цель познания бытия, раскрытия сокрытого, как раз и происходит приоткрывание «таинственной



завесы», прячущей бытие от прямого исследовательского взгляда большинства философских трактатов, в которых происходит рациональная попытка предметного осмысления бытия. И хотя Хайдеггер не рассматривает иронию в качестве метода постижения бытия, тем не менее, его обращение к литературе и искусству косвенно может свидетельствовать в пользу применения иронии в процессе познания бытия.

Заканчивая очень краткое описание возможности применения иронии как принципа, находящего воплощение в художественной литературе и искусстве, автору хотелось бы выделить еще одну область познания реальности, внимательное изучение которой, наверное, позволит говорить о применении иронического метода и в этой сфере человеческого опыта. Речь идет, если можно так выразиться, о *мифологическом способе освоения действительности*. Поскольку серьезное и подробное изучение мифа в рамках данной работы не имеет смысла (да это, собственно, не предусматривает и цель этой лекции), то автор думает, что для нас будет достаточно остановиться только на одной, в высшей степени превосходной работе, посвященной исследованию мифа с гносеологически-онтологической позиции – «Логике мифа» Я.Э.Голосовкера.

Эта работа примечательна в том отношении, что в ней Голосовкер пытается отыскать логическую структуру такого на первый взгляд алогически бесструктурного образования, как миф, и приходит при этом к интереснейшим результатам. По его мнению, в мифе действует особая логика – *логика чудесного, логика воображения, движимая абсолютной силой и свободой творческого желания* как первым и последним основанием для любого следствия. Так как для воображения существует иная система действительности, чем для здравого смысла, то и категории *логики воображения* будут отличаться от категорий *логики здравого смысла*; невозможное в мире обыденности будет привычным в мире чудесного, неисполнимое – исполнимым, неосуществимое – осуществимым.

В нашей лекции нет смысла останавливаться на всех логических законах и положениях «алогического» мира мифа, которые находятся в центре внимания Я.Э.Голосовкера; нам следует лишь особо рассмотреть так называемый *закон «неисключенного третьего»*. Голосовкер пишет: «При дилемме – «либо-либо», когда согласно формальной логике *tertium non datur* (третьего не дано), логика чудесного утверждает обратное: *tertium datur* (третье дано). Правило формальной логики здравого смысла гласит: из двух противоречащих предложений одно должно быть истинным, а другое ложным, и между ними нет и не может быть ничего среднего. Ничуть – говорит логика чудесного. Из двух противоречащих положений:

- 1) оба могут быть истинными;
- 2) оба могут быть ложными;
- 3) и между ними может быть нечто среднее, то есть возможность третьего положения не исключена.

Это и есть закон неисключенного третьего» [6. С. 39–40]. В качестве иллюстрации вышесказанного Голосовкер приводит следующий пример: согласно логике повседневного опыта люди могут быть либо живыми, либо мертвыми, однако логика чудесного утверждает нечто третье: мертвые могут быть живыми и даже вечно живыми, хотя и отрешенными от мира живых. Таковы герои, обретшие вечную телесную жизнь на Островах Блаженства: тот же Ахилл, Менелай, Эак и другие.

Итак, мы с вами можем видеть, что логика чудесного допускает парадокс и создает положительное понятие абсурда. Более того, в мире чудесного нет иного абсурда, кроме веры в невозможность существования абсурдов, и в этом смысле можно говорить о том, что применение иронического метода способствует осуществлению мифологического способа постижения мира. Естественно, что ирония как метод постижения бытия должна отличаться от иронии как одного из принципов построения мифологической реальности. Как мы можем догадаться, это связано с разной мировоззренческой направленностью иронии в этих двух случаях. В первом из них происходит *философское постижение реальной действительности* (и поэтому иронический метод избегает суждения, примиряющего противоположности в синтезе), а во втором ирония служит способом познания мира воображения, являющегося *эстетически-онтологической реальностью* (способной к созданию «неисключенного» третьего). Однако, несмотря на это, мы можем сделать вывод о том, что ироническое начало находит свою область применения и в мифе, и тем самым способствует мифотворчеству как одному из способов эстетического освоения мира.

Помимо того, что ирония используется как философский метод постижения бытия и один из принципов его художественного познания, можно наблюдать непосредственное проявление иронического принципа и в жизни, когда он становится выражением жизненной позиции человека. В философской литературе можно выделить так называемый «образ мудреца», имеющий чаще всего «ироническую окраску» за счет применения мудрецом иронии в своих высказываниях и поступках. Мы с вами уже говорили о Сократе как именно о таком человеке, познавшем с его точки зрения истину о своем знании и провозгласившем о том, что он знает, что ничего не знает. Кроме Сократа, к ироникам могут быть причислены такие философски ориентированные люди, как Гераклит Эфес-

ский, Лао-цзы, Серен Кьеркегор, Бхагаван Шри Раджниш (Ошо), некоторые представители романтизма, дзен-буддизма, суфизма (одним из которых является легендарный Мулла Насреддин) и многие-многие другие философы, писатели, художники, а также «простые смертные», для которых характерно ироническое отношение к миру. Представляется, что ироническая жизненная позиция помогает человеку неоднозначно воспринять реальность и обрести свободное состояние духа за счет чувствования бесконечного невыразимого начала, и это еще раз служит подтверждением того, что ирония как метод постижения бытия стремится к выражению целостного существования индивида.

Проведенное нами краткое рассмотрение применения иронического принципа в различных сферах постижения бытия позволяет нам сделать заключение о том, что будет достаточно перспективным изучение иронии не только как *способа мышления*, связанного с познанием бесконечного, бытия, но и как метода, затрагивающего и выражающего *чувственно-побудительную сферу* человеческого опыта. На иронию как способ «живого мышления» уже указывали немецкие романтики, при этом особое внимание они обращали на порожденные ироническим способом восприятия мира чувство и настроение бесконечного (точнее, чувство любви к бесконечному).

Итак, в данной лекции мы с вами охарактеризовали иронию как метод постижения бытия. Разумеется, что в области мышления данное постижение бытия представлено в виде молчания (поскольку суждение о постигнутом в данном случае невозможно), а при рассмотрении области эмоционально-волевых проявлений иронии, мы, вслед за представителями романтической школы, можем говорить о порождении иронией чувства и настроения бесконечного. Это чувство и настроение улавливает бытие на своем «языке», в основном не использующем вербальную сферу для прямого выражения и поэтому тоже «молчащем».

Немецкие романтики, отметив «побудительную» сторону иронии, к сожалению, останавливаются на этом и не предпринимают попыток ее дальнейшего исследования, видимо, предполагая, что это сделаем за них мы. Поэтому нам с вами ничего не остается, кроме того, чтобы изучить, каким образом на невербальном уровне происходит постижение непостижимого, постижение бытия в ироническом отношении. Ироническое отношение, как мы видели, характеризуется тем, что высказывание какого-либо определенного ограниченного суждения приводит к появлению второго суждения, противоположного по смыслу первому и выражающему бесконечное начало, однако то, что при этом второе суждение чаще всего существует как *подразумеваемое*, мы специально не выделяли.

(Кстати, в связи с этой подразумеваемостью можно заметить отличие иронического от антиномистического познания, поскольку смысл антиномистического способа познания бытия заключается как раз в присутствии антитезиса в форме уже *высказанного*, а не только *подразумеваемого* положения. Так как до сих пор в нашей лекции ирония трактовалась преимущественно с интеллектуальной точки зрения, как ироническое противоречие, которое рассматривалось как уже осуществленное, а не находящееся в процессе осуществления, то подчеркивание отличия иронии от антиномистического метода познания не было принципиальным. Однако вследствие того, что теперь мы предпринимаем усилие более или менее всестороннего осмысления иронического метода постижения бытия, то исследование процесса иронического действия должно иметь определенную ценность и не может быть нами проигнорировано.)

Вынесение подразумеваемости на первый план приводит к тому, что в ироническое отношение вносится невербальный носитель смысла, которым является *выражение лица и голоса* иронизирующего человека (чаще всего проявляющееся в *интонации и улыбке*). Это происходит потому, что то, *что* говорит ироник, находится в формальном согласии с мыслью его собеседника, но при этом то, *как* он это говорит, не совпадает с высказываемым смыслом. В результате этого в ироническое отношение и входит подразумевание противоположного (бесконечного) смысла, о котором ничего не говорится, но присутствие которого ощущается благодаря определенной интонации ироника и его улыбке. Отсюда мы видим, что интонация и улыбка свидетельствуют о включении иронического процесса в процесс бытия, постигающийся в данном случае не только предметно, но и непредметно (не только на уровне *что*, но и на уровне *как*). Таким образом, мы можем сделать вывод о том, что ирония действительно может рассматриваться как метод постижения бытия не только в сфере предметного знания, но и на уровне непредметности, вербально не оформленном, о чем свидетельствуют ее косвенные средства выражения (интонация, улыбка), которые, в свою очередь, напрямую связаны с проявлением эмоционально-волевого начала иронии.

Итак, дорогие читатели, исследование иронии, проведенное в этой лекции, показывает, что ирония действительно может быть принята в качестве одного из методов философствования, который в данной ситуации отождествляется с методом постижения бытия не только на предметном, но и на непредметном уровне. Мы установили, что *ирония является методом постижения бытия и как способ мышления, направленный на познание бесконечного, и как чувство и настроение бесконечного, находящее свое выражение в невербальной форме (интонации и улыбке)*.

Изучение иронии как способа познания бесконечного (при этом бесконечное рассматривается не только в плане сущего, но и в плане бытия) приводит к признанию иронии *методом постижения бытия* в силу того, что ироническое отношение с логической точки зрения выступает как парадоксальное. Именно эта парадоксальность указывает на возможность постижения непостижимого с рациональных позиций, поскольку достаточно очевидно, что непостижимое, бытие в сфере мышления как раз и постигается через присутствие двух противоположных, взаимоисключающих суждений, одно из которых призвано служить выражением бесконечного начала. На это, как мы видели, указывает и С.Л.Франк, когда предпринимает попытку обоснования того, что способом, позволяющим наиболее адекватно постигать непостижимое, является способ антиномистического познания.

Сравнение иронического и антиномистического методов постижения бытия говорит о том, что в своих общих чертах, в рациональном аспекте эти два метода совпадают. Однако если мы будем рассматривать иронию не только с позиций уже осуществившегося, но и с позиций осуществляющегося процесса, то мы заметим определенное отличие этих методов друг от друга. Оно состоит в том, что в иронии отрицательное утверждение, чаще всего в смысловом отношении направленное на выражение бесконечного, присутствует как подразумеваемое, а не высказанное. В связи с этим появляется возможность непосредственного включения иронического процесса в процесс бытия, а отсюда – интерпретации иронии как метода постижения бытия и в сфере *непредметного знания*, связанного с невербальными средствами выражения, свидетельствующими о проявлении эмоционально-волевого иронического начала.

Таким образом, ирония является методом постижения бытия еще и потому, что она включает в себя разные способы познания мира и полноценное ее представление как категории обязательно должно это учитывать. Нельзя сказать, что данный факт не встречается в истории развития понятия иронии, так как уже немецкие романтики говорят об иронии как способе «живого мышления» (синтезе познавательных и побудительных способностей). Но ирония, рассмотренная нами с позиций экзистенциальной философии как метод философствования, носит более ярко выраженный онтологический характер, чем ирония в романтизме, хотя в то же время «степень онтологичности» иронии как метода постижения бытия меньше, чем категории иронии в «философии жизни», делающей акцент на иронии как способе существования бытия и потому не выраженной в гносеологическом плане. Вследствие этого получается, что ирония, рассматриваемая с позиций метода постижения бытия, содержит в равной

степени как гносеологическое, так и онтологическое начало, что позволяет ее увидеть в неразрывном единстве познавательных и бытийственных смыслов, а это, в свою очередь, приводит к появлению у иронии как метода философствования новых возможностей, связанных с разными сферами познания бытия, в том числе и с художественным творчеством, и со способом жизни человека.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Алан В. Уотс. Путь Дзэн. – К., 1993. – 320 с.
2. Блюменберг Х. Антропологическое приближение к актуальности риторики // Это человек: Антология: Сб. ст. – М., 1995. – С.101–124.
3. Бхагаван Шри Раджниш. За пределами просветления. – М., 1994. – 608 с.
4. Гайденок П.П. Искусство и бытие. М.Хайдеггер о сущности художественного произведения // Философия. Религия. Культура. – М., 1982. – С. 188–212.
5. Голосовкер Я.Э. Сказания о титанах. – М., 1993. – 320 с.
6. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. – М.: Наука, 1987. – 218 с.
7. Дзэн-Буддизм. Судзуки Д. Основы Дзэн-буддизма. Кацуки С. Практика Дзэн. – Бишкек, 1993. – 672 с.
8. Идрис Шах. Мудрость идиотов. Подвиги несравненного Муллы Насреддина: Суфийские притчи. – Подольск, 1993. – 112 с.
9. Кессиди Ф.Х. Гераклит. – М., 1982. – 200 с.
10. Кун Н.А. Легенды и мифы Древней Греции. Боги и герои. Троянский цикл. – Новосибирск, 1992. – 320 с.
11. Ошо. Медитация: первая и последняя свобода. – СПб., 1994. – 399 с.
12. Ошо. Начало начал. Пульс абсолюта. – М., 1993. – 416 с.
13. Пигулевский В.О. Эстетический смысл иронии в искусстве (от романтизма к постмодернизму): Автореф. дис. ... д.ф.н. /МГУ. – М., 1992. – 37 с.
14. Сыродеева А.А. Ирония как стратегия бытия // Философские маргиналии. – М.: ИФАН, 1991. – С. 86–92.
15. Хейзинга Й. Homo ludens. Опыт исследования игрового элемента в культуре // Самосознание европейской культуры XX века – М., 1991. – С. 69–92.

## ЛЕКЦИЯ ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ,

В КОТОРОЙ В ФОРМЕ ОДНОГО ДИАЛОГА КОРОТКО И ПРОСТО  
ПРЕДСТАВЛЕН МАТЕРИАЛ ПОСЛЕДНИХ ЧЕТЫРЕХ ЛЕКЦИЙ

Эта беседа, как и многие другие, гораздо более достойные внимания, могла бы быть и не перенесена на бумагу. Она могла бы быть и не услышана. Она вообще могла бы не состояться. Но почему бы и не случиться обратному?

И вот перед нами некоторая часть некоего разговора двух философствующих людей, происходящего неизвестно где и непонятно зачем...

**Первый человек.** И все-таки, я не согласен с вами. Я думаю, что проблема Абсолюта относится не только к тем вечным проблемам, которые ждут своего решения в вечности, но и к тем проблемам, от решения которых не уйти никому, даже, например, вам.

**Второй человек.** Ну и что из этого? Друг мой, вы меня немного не поняли. Я говорю не об этом. Речь идет лишь об абсолютном решении проблемы Абсолюта. Как это ни странно, но наверное, любому здравомыслящему человеку, а не только почтенным Канту и Шопенгауэру, должно быть ясно, что его представление об Абсолюте, Боге, Материи — это лишь его, человеческое, представление об Абсолюте, Боге и Материи. И тем не менее, как только человек начинает рассуждать об Абсолюте, он как будто забывает об этом относительном характере своего восприятия и начинает думать и верить, что он на самом деле познает существенные признаки и свойства Абсолюта. Особенно в этом отношении меня умиляют люди, ищущие Бога и полагающие, что человеческие добродетели, расширенные до бесконечности, являются и божественными добродетелями. Я недавно разговаривал с одним хорошим знакомым, который привел очень интересную иллюстрацию вышесказанному. Собака, наверное, думает (если такое возможно), что человек-хозяин существует для того, чтобы заботиться о ней: кормить ее, гулять с ней, играть и т.д. В этом заключены смысл и предназначение человека с точки зрения собаки. То, что у человека есть какие-то свои мысли и дела, помимо забот о собаке, последнюю совершенно не интересует. Подобный ход мыслей встречается и у человека, полагающего, что главный смысл существова-

ния Бога состоит, в основном, в том, чтобы заботиться о душе и теле человека (хотя при этом человек и добавляет, что Бог непостижим, но это утверждение, чаще всего, ничего нового в логику рассуждений об отношении Бога и человека не вносит). Или я заблуждаюсь?

**Первый человек.** Конечно, нельзя не признать некоторой правоты вашего взгляда на проблему Абсолюта. Однако может оказаться, именно в силу непостижимости Абсолюта, что человек совершит в принципе невозможное проникновение в его суть; или, по-другому, невозможное окажется возможным как раз благодаря принципиальной невозможности истинного познания Абсолюта человеком.

**Второй человек.** Друг мой, мало ли что может быть... Я все-таки предпочитаю говорить о том, что есть. А в данном случае мне кажется, что наш разговор имеет смысл продолжать в том русле, которое предполагает выяснение влияния представлений об Абсолюте на жизнь человека. Вообще-то, честно говоря, я думаю, что самое целесообразное в разговоре о проблеме Абсолюта – это молчание, но, если мы все-таки решимся продолжать, то мне было бы интересно посмотреть на те способы познания, которые позволяют наиболее адекватно выразить бесконечное в конечном.

**Первый человек.** Вот здесь я совершенно с вами согласен. Кстати, именно рассмотрение способа познания мира, способа философствования приводит нас к началу нашей беседы. Насколько я припоминаю, собирались-то мы поговорить о бытии мира и человека, но получилось так, что наши рассуждения выстроились, в основном, вокруг Абсолюта.

**Второй человек.** Ну, это совсем неудивительно и вполне естественно, если обратиться к принципам человеческого мышления. Предметность человеческого знания и выражение этого знания в форме суждения (при этом суждение выступает в качестве акта мысли, в котором мы мысленно направляемся на «что-то» и как-либо определяем это «что-то») – это и наша гордость, и наша беда. Когда мы сталкиваемся с чем угодно: с вещью, процессом, понятием, состоянием – мы мыслим их как предметы. Даже говоря о времени, мы говорим о нем как о предмете. Поэтому мне совершенно понятно стремление Мартина Хайдеггера выйти из замкнутого круга предметного сущего, которым отгораживается и в котором прячется от нас бытие, не давая ухватить себя как таковое. Обращаясь к бытию, мы неизбежно приходим к Абсолюту, чаще всего воспринимаемому на уровне целостной совокупности сущего (и, возможно, не-сущего), которая исходит из бытия, но, тем не менее, бытием не является.

**Первый человек.** Вы совершенно верно это подметили. Мне кажется, что достаточно удачно мысль подобного рода раскрыта С.Л.Франком в его работе «Непостижимое». Рассматривая суждение, Франк обра-



щает внимание на традиционную связь между субъектом и предикатом, выражающуюся глаголом «есть». Мы чаще всего проходим мимо этого «есть», воспринимая факт существования как само собой разумеющийся, и не задумываемся о нем. И в этом состоит наше глубокое заблуждение. Когда мы произносим «роза есть» и, поняв, что такое «роза», предпринимаем попытку понять, что такое «есть», то мы попадаем в ловушку, которую расставляет нам наш способ предметного познания. «Есть» не может быть предметом, это, скорее, процесс вовлечения предмета в бытийственность, и, задавая к глаголу «есть» вопрос «что», мы обрекаем себя на заведомо неправильный ответ. Наш способ мышления не позволяет нам осмыслить бытие не на уровне предметности, и тот же Хайдеггер прав, когда говорит о том, что люди еще не начали мыслить в собственном смысле этого слова.

**Второй человек.** Но, насколько я понимаю, Хайдеггер, указав на этот тупик мышления, пытается каким-то образом обойти его в той мере, в какой это возможно. Его «дано прибытие» неувлимо расширяет границы нашего знания о бытии, хотя, конечно, тайна бытия является тайной, которая никогда не будет разгадана существующим человеком. Бытие позволяет человеку быть непосредственно включенным в процесс существования, оно просто дарит ему себя, и именно потому человек не может осмыслить «есть», что сам в нем находится. Человек живет – кажется, что может быть проще! Однако когда он ставит перед собой задачу понять, что такое жизнь, то знание, строящееся по типу предметности, оказывается не в состоянии охватить и выразить сам процесс жизни. Мы осмысливаем вещи, заполняющие открытое пространство, представляющее перед нами, и тем самым упускаем из виду скрытый способ существования вещей и себя.

**Первый человек.** Да, положение у нас с вами не из приятных. И все-таки, я считаю, что, несмотря на то грустное, что нами уже сказано о возможности постижения бытия человеком, отчаиваться не стоит. «Пока дышу – надеюсь», – говорили мудрые, и поэтому нам нужно попытаться отыскать такой способ философствования, с помощью которого мы могли бы подойти как можно ближе к предмету познания, в то же время не спугнув его существования; мы должны познать то несокрытое, что находится перед нами и одновременно почувствовать тайну того, что скрыто от нас; если позволите так выразиться, нам следует увидеть в каждом чудовище чудо. Для того, чтобы этого достичь, требуется, как мне кажется, особое состояние свободы и скользящий взгляд. Ларошфуко принадлежит высказывание о том, что ни на солнце, ни на смерть нельзя смотреть в упор. К этому мне хотелось бы добавить: и на жизнь тоже. И в

этом плане признание Сократа о так называемом «ничегонезнании» («я знаю, что ничего не знаю») гораздо ценнее, чем его блестящие (я говорю в данном случае совершенно серьезно) размышления о благе, добре, красоте.

**Второй человек.** Знаете, я очень рад, что разговор наш коснулся фигуры Сократа. И, наверное, это совершенно не случайно. Его способ жизни, манера поведения, способ поиска истины заслуживают, по-моему, большого внимания своей непохожестью на способы жизни и восприятия мира большинства людей. Мы с вами ищем метод философствования, позволяющий, насколько это возможно, познать мир в процессе бытия. Мне кажется, именно Сократ может помочь нам в этом, как никто другой. Его ироническая манера философствования позволяет остаться истине, которую уже нашли, открытой по отношению к другим возможным поискам и, тем самым, способствует вступлению этой истины в свободный простор мысли, и это присутствие свободного пространства достаточно сильно ощущается в диалогах Платона.

**Первый человек.** Да, вы правы, это состояние свободы очень сильно подкупает. Неудивительно, что Платон до сих пор читается с большим интересом и с таким же интересом обсуждается. И загадочная ирония Сократа, ведущая к появлению особого чувства свободы и незавершенности, вызывает не менее широкие философские дискуссии. Кто только не пытается проникнуть в смысл сократовской иронии! Аристотель и Фридрих Шлегель, Гегель и Ницше, Кьеркегор и Седжевик, Лосев и Габитова – всех и не упомнишь, да и к тому же сейчас дело не в составлении подробного перечня достойных внимания имен. Самое забавное в том, что многие философы ломают головы над пониманием сократовской иронии, а сам Сократ о ней даже нигде и не упоминает. Вот уж действительно истинный ироник!

**Второй человек.** И, кроме этого, поистине добродетельный гражданин и дальновидный философ, заботящийся о своих последователях и понимающий, что им тоже хочется о чем-то порассуждать без ссылки на авторитеты. Итак, к какому же выводу относительно значения иронии Сократа приходят его преемники, если вы позволите их так называть?

**Первый человек.** Я вижу, вы немного развеселились. Только что мы были озабочены состоянием человеческого мышления – а теперь забот как ни бывало! Да, конечно, рассказать лучше всего о своей иронии может сам Сократ, но если он молчит, то мне кажется, что следует выслушать мнение людей говорящих, которое, как я понимаю, поскольку сейчас инициатива разговора принадлежит мне, мне и высказывать. Так вот, насколько мне известно, ирония в обыденном смысле этого слова означа-

ет насмешку, обман, лицемерие. Однако это не просто насмешка, или, точнее выражаясь, не только насмешка. Человек говорит «да», а подразумевает при этом «нет», и наоборот. Сократ восхваляет своего собеседника, напускает на себя униженный вид, утверждая, что он ничего не знает – но разве мы не понимаем, что похвалы не соответствуют реальному положению дел и что именно Сократ достоин уважения? Внешняя сторона иронического высказывания не совпадает с внутренним смыслом, который при этом подразумевается (чаще всего, противоположным), или, выражаясь философской терминологией, видимость и сущность рассматриваемого явления противоречат друг другу, а выражающая форма расходится с выражаемым содержанием. Немецкие романтики... Друг мой, вы как-то странно улыбаетесь. Я говорю что-то не то?

Второй человек. Извините, что я вас не совсем корректно прерываю не очень приличным видом своей улыбающейся физиономии. Однако, несмотря на мою ироническую улыбку, я очень внимательно слушал и слушаю вас. Затронутая тема нашей беседы меня действительно по-настоящему интересует. Я, конечно, понимаю, что Сократ не зря молчит об иронии, но, с другой стороны, я думаю, что наше рассмотрение понятия сократовской иронии не менее важно, по крайней мере, на этом этапе размышлений. Вообще-то, уже сейчас ясно, что мы, в силу определенного способа восприятия, связанного с предметным выражением мысли, не сможем осмыслить иронию так, как нам хотелось бы. Но тем не менее процесс познания заставляет нас идти вперед, и задача наша, мне кажется, состоит в поиске наиболее адекватного и приемлемого воплощения в слове того значения иронии, к которому мы придем. А улыбался я вот почему. Насколько я знаю, почти всегда, когда начинают говорить о Сократе и его иронии, как-то незаметно переходят на представление этого понятия в философии немецкого романтизма, а о Сократе забывают. Понятно, почему это происходит, ведь как раз романтическая ирония впервые законным образом выступает как философская категория, становясь выражением универсальных связей бытия, и предстает перед нами в качестве достойного предмета познания. Ирония в философии романтизма – это двусмысленное, динамическое отношение человека к действительности и самому себе, которое предполагает одновременное существование противоположностей и так далее. Она вызывает в нас чувство неразрешимого противоречия между обусловленным и безусловным и тому подобное. Все это, конечно, очень важно и интересно, но, боюсь, что если мы перейдем на этот уровень иронии как категории, то мы уйдем и от Сократа, и от состояния свободы, и от метода постижения бытия, позволяющего улавливать одновременно сокрытое и несокрытое существова-

ние. Мне думается, что раз уж мы начали играть роль охотников, то ее следует продолжить и осмыслить иронию Сократа как таковую, вернувшись к тому, как достигается в нас ощущение присутствия свободного пространства и легкого дыхания, и посмотреть, является ли иронический метод философствования методом выражения бытия как процесса существования.

**Первый человек.** Хорошо, пусть будет по-вашему. Давайте попробуем непосредственное, непредвзятое рассмотрение иронии. Кто знает, может именно на этом пути перед нами забрезжит свет. Итак, вот в разговоре с кем-то мы произносим какую-то фразу с иронией. То, что мы говорим (а это как раз словесное оформление мысли), находится в формальном согласии с тем, что говорит собеседник, но при этом то, к а к мы говорим, не совпадает с высказываемым смыслом. И поэтому в наше ироническое высказывание входит подразумевание какого-то другого, чаще всего, противоположного смысла. Но о нем мы не говорим ни слова, мы молча ощущаем его присутствие благодаря определенной интонации (то есть выражению нашего голоса) и появляющейся иногда улыбке – выражению нашего лица. Наш голос не произносит ни единого слова, отражающего этот другой смысл, он указывает нам на этот смысл не говорением, а тем, что просто распахивает перед нами замкнутые двери и показывает себя не только как инструмент, состоящий в услужении у нашей мысли, но и как самостоятельное существо, живущее в нас (если вы не возражаете против такого сравнения). Наш голос впускает нас в свою жизнь, он впускает нас в область нашего существования, о которой мы чаще всего совершенно забываем (на самом деле, мы о ней помним, но не на уровне представленного перед нами *что*, а на уровне ускользающего от нас *как*, который является более бытийственным. «Не важно, *что* ты вытворяешь, важно, *как* ты это вытворяешь», – пишет где-то Роберт Шекли, перефразируя Платона, и в этой мысли чувствуется ее правота). Наш голос ж и в е т вместе с нами, и поэтому мы его не замечаем, пользуясь им как привычной вещью обихода; мы смотрим лишь на поверхность морской воды и забываем о таинственных глубинах моря (впрочем, нам и не видно эту глубину с берега, мы можем о ней только догадываться). И лишь в момент иронии (или в момент молчания) мы схватываем тем, к а к живет наш голос, и самим процессом жизни то, что не-предметно в нашем восприятии, мы улавливаем этот смысл на какое-то мгновение и даем ему свободно парить, не направляя на него прямой взор.

**Второй человек.** Но тогда не только голос говорит нам о скрытой стороне бытия. Наша улыбка – тоже, но, произнося слова, мы не фиксируем на ней нашего внимания, и поэтому она существует где-то в отда-

лении, как-то вскользь, и, именно поэтому, также, как и голос, она соприкасается с «есть», входя в «есть», и существует нераздельно со своей тайной. В иронии молчание и, в то же время, говорящие голос и улыбка, существуя, молчат совершенно особенным образом, и я думаю, что это молчание благодатно, оно больше, чем слова, и наполненное, весомее их.

**Первый человек.** Да, вы правы. И мы видим, как ирония позволяет этому молчанию настолько приближаться к нам, что мы уже и на уровне мысли начинаем чувствовать и понимать невозможность абсолютного высказывания ни по какому поводу, мы ощущаем, как стена нашего ограниченного и конечного восприятия (и стремления вогнуть все и вся в его рамки) начинает рушиться, и долгожданный воздух бесконечности легко наполняет нашу грудь вечным желанием свободного дерзания.

**Второй человек.** Вы знаете, слушая вас, я все больше удивляюсь. Судя по тому, что вы говорите, вы – настоящий поэт, а я и не догадывался об этом. Хотя, с другой стороны, наш уход в поэтическое направление не случаен. Наверное, всегда, когда сталкиваются с непостижимыми глубинами бытия, уходят в область символа.

**Первый человек.** Вообще-то, я никуда от иронического метода философствования уходить не собирался. Потом, мне кажется, что символ – это уже вырождение иронии. В символе бесконечная глубина духа ищет наиболее полное выражение себя, в символе чувствуется стремление ко все большему и большему приближению в слове (в данном случае мы говорим о поэзии) к бесконечному идеалу. Это все равно попытка какого-то наиболее точного и адекватного определения бесконечности. А такое вряд ли возможно, и ирония самым достойным образом выходит из этого положения. Она настолько органически улавливает ту грань, за которую переходить нельзя; это такой органический баланс между бытием предмета и нашим способом восприятия этого предмета; это такое элегантно связывание двух расходящихся начал, что просто диву даешься. Я, пожалуй, не знаю ни одного метода философствования, который бы так близко подошел к тайне бытия. Диалектика вырастает из иронии, но, пользуясь ей и сказав «да», вы *говорите* и «нет», а потом синтезируете новое высказывание на основании двух предыдущих, взаимно исключающих друг друга положений, учитывая в этом синтезе каждое из них. Поэтому, с моей точки зрения, диалектика является более эффективным способом познания, чем ирония, но менее эффективным способом философствования и постижения бытия.

**Второй человек.** Я согласен с вами. Ирония – это остановка, всматривание, вслушивание и в конечном итоге тихое и почти незаметное вступление и пребывание в свободном просторе существования. Ди-

алектика же будет искать в этом свободном пространстве наиболее подходящие места для построения зданий, в которых мы могли бы обитать и тем самым защищать себя от этого бесконечного пространства, потому что бесконечность нас не только радует, но и ужасает. Но мне думается, что бесстрашие молчащего Сократа не может нас оставить равнодушными. Хвала мудрым безумцам!

Первый человек. Да, действительно, хвала Сократу, выводящему нас к такому методу философствования, который позволяет прикоснуться к процессу бытия в его непосредственности и посмотреть на привычный мир новыми глазами. Я всегда восхищался людьми, имеющими способность показать другим путь в бесконечность, не называя его прямо и рассуждая при этом о чем-то совершенно постороннем. К сожалению, мне пора уходить, но прежде чем проститься с вами, мне хотелось бы закончить этот разговор пришедшим на память стихотворением Иосифа Бродского, которое, я думаю, достаточно удачно придает тому, о чем мы говорили, какой-то совершенно новый оттенок, и мы чувствуем, как бытие раскрывается нам навстречу:

Когда снег замечает море и скрип сосны  
оставляет в воздухе след глубже, чем санный полоз,  
до какой синевы могут дойти глаза? до какой тишины  
может упасть безучастный голос?  
Пропадая без вести из виду, мир вовне  
сводит счета с лицом, как с заложником мамелюка.  
...так моллюск фосфоресцирует на океанском дне,  
так молчанье вбирает в себя всю скорость звука,  
так довольно спички, чтобы разжечь плиту,  
так стенные часы, сердцебиенью вторя,  
остановившись по эту, продолжают идти по ту  
сторону моря.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

– *Отгадала загадку?* – спросил Болваничик, снова поворачиваясь к Алисе.

– *Нет,* – ответила Алиса. – *Сдаюсь. Какой же ответ?*

– *Понятия не имею,* – сказал Болваничик.

– *И я тоже,* – подхватил Мартовский Заяц.

Посмотрим же, уважаемые *требовательные и серьезные* читатели, наступила ли после прочтения этой книги та ясность и отчетливость в формах столь известных «итогов» и «выводов», в которых так часто замирает, ими замороженная, читательская бдительность перед следующим свободным ищущим вдохом (да пусть он наступит!)... Но *sapienti sat* («умному – достаточно»), интеллектуальный воздух, как и воздух вообще, обретает образы принимающей его среды и поэтому, прочувствовав всю относительность мига остановки, – все-таки остановимся...

Иными словами, дорогие читатели, все рано или поздно заканчивается, заканчиваются и ваши мучения и радости, связанные с познаниями в области иронии. Все узнанное вами, конечно, довольно интересно, но по большому счету, наверное, самое важное в иронии то, что с ее помощью любое догматическое утверждение может превратиться в свою противоположность, а все наши серьезные выводы относительно иронии как метода постижения бытия – стать совершенно несерьезными. Все в ваших руках – держайте! Хотите быть ироничными – будьте ими!

## ЦИТАТЫ, АФОРИЗМЫ, ВЫСКАЗЫВАНИЯ

### ДОРОГИЕ ЧИТАТЕЛИ!

Беспокоясь о развитии содержания вашего внутреннего мира, автор предлагает вам некоторые цитаты, афоризмы, высказывания из размышлений философов о человеке. И не для того, чтобы вы просто с ними ознакомились, а для того, чтобы эти высказывания смогли стать предметом вашей иронизирующей мысли, а отсюда – и основой для ваших письменных работ и устных рассуждений. Это – темы для ваших импровизаций и мыслительных экспериментов, с которыми вам разрешается импровизировать и экспериментировать так, как вы это сочтете нужным. Главное, чтобы полученные вами знания об иронии могли актуализировать себя в действительности, а само сотворение этой новой реальности было бы не лишенным иронического начала.

\* \* \*

То обстоятельство, что человек может обладать представлением о своем *Я*, бесконечно возвышает его над всеми другими существами, живущими на земле. Благодаря этому он *личность*, и в силу единства сознания при всех изменениях, которые он может претерпевать, он одна и та же личность, то есть существо, по своему положению и достоинству совершенно отличное от *вещей*, каковы неразумные животные, с которыми можно обращаться и распоряжаться как угодно.

*И. Кант*

\* \* \*

Общая возможность зла состоит в том, что человек, вместо того, чтобы сделать свою самость базисом, способен стремиться возвысить ее до господствующей всемогущей воли, духовное же в себе, напротив, сделать средством. Если в человеке темное начало самости и своеволия полностью пронизано светом и едино с ним, то Бог как вечная любовь или как действительно существующий есть в нем связь сил. Если же оба начала находятся в разладе, то место, где должен был бы быть Бог, занимает другой дух, а именно обратная сторона Бога, <...> сущность, которая никогда не может перейти из потенции к акту, которая никогда не есть, но всегда хочет быть.

*И. Фихте*



\* \* \*

*Человек бессмертен благодаря познанию, ибо лишь в качестве мыслящего он есть не смертная, животная душа, а душа чистая, свободная. Познание, мышление – это корень его жизни, его бессмертия, поскольку познание есть тотальность в себе самой. Животная душа погружена в телесное; дух же, напротив, есть в себе самом тотальность.*

*Г.Гегель*

\* \* \*

Но в чем же заключается сущность человека, сознаваемая им? Каковы отличительные признаки истинно человеческого в человеке? *Разум, воля и сердце.* Совершенный человек обладает силой мышления, силой воли и силой чувства. Сила мышления есть свет познания, сила воли – энергия характера, сила чувства – любовь. Человек существует, чтобы познавать, любить и хотеть. Но какова цель разума? – Разум. Любви? – Любовь. Воли? – Свобода воли. Мы познаем, чтобы познавать, любим, чтобы любить, хотим, чтобы хотеть, то есть быть свободными. *Подлинное* существо есть существо мыслящее, любящее, наделенное волей. Истинно совершенно, божественно только то, что существует *ради себя самого*. Таковы любовь, разум и воля.

*Л.Фейербах*

\* \* \*

Основной пункт относительно природы и существа человека – это *свобода*. Земной человек – это определенная, необходимая ступень в ряду организаций, имеющая определенную цель. Эта цель земного элемента на высшей ступени организации – *раствориться, перейти в высшую форму, возвратиться в свободу высшего элемента.*

*Ф.Шлегель*

\* \* \*

Я люблю природу отчасти потому, что она – противоположность человеку, убежище, где можно от него укрыться. Ни один из его институтов не проникает сюда и не имеет над ней силы. Здесь царит иное право. Среди природы я могу дышать полной грудью. Если бы мир был только царством человека, я не смог бы распрямиться во весь рост и потерял бы всякую надежду. Мир человека для меня – оковы; мир природы – свобода... К чему бы человек ни прикоснулся, на всем остается его грязный след. Он морализатор в мыслях своих. Сколь бесконечно велика и чиста даже малейшая радость, которую дарует нам природа, по сравнению с одобрением общества!

Иногда света бывает слишком много, даже того, что несет нам знание... Сколько несчастных студентов из тех, о ком мне приходилось слышать, гораздо быстрее развилось бы физически и интеллектуально, если бы они, вместо того, чтобы допоздна сидеть над книгами, портя себе глаза, спокойно спали бы сном праведников.

*Торо*

\*\*\*

Человек должен верить, что непостижимое постижимо: иначе он не стал бы исследовать.

И.Гете

\*\*\*

Для человека, наделенного умом, лучшим обществом является собственное общество, если он не может найти общество себе подобных.

Ламетри

\*\*\*

Труд является для рабочего чем-то *внешним*, не принадлежащим к его сущности; он в своем труде не утверждает себя, а отрицает, чувствует себя не счастливым, а несчастным, не развивает свободно свою физическую и духовную энергию, а изнуряет свою физическую природу и разрушает свои духовные силы. Поэтому рабочий только вне труда чувствует себя самим собой, а в процессе труда он чувствует себя оторванным от самого себя. У себя он тогда, когда он не работает; а когда он работает, он уже не у себя. В силу этого труд его не добровольный, а вынужденный; это – *принудительный труд*. Отчужденность труда ясно сказывается в том, что как только прекращается физическое или иное принуждение к труду, от труда бегут, как от чумы... В результате получается такое положение, что человек (рабочий) чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций – при еде, питье, в половом акте, в лучшем случае еще расположась у себя в жилище, украшая себя и т.д., – а в своих человеческих функциях он чувствует себя только лишь животным. То, что присуще животному, становится уделом человека, а человеческое превращается в то, что присуще животному.

К.Маркс, Ф.Энгельс

\*\*\*

*Предубеждение ученых.* Правильно утверждение ученых, что люди всех времен думали, что они знают, что такое добро и зло, что похвально и что достойно порицания. Но предубеждение ученых состоит в том, что мы *теперь* будто бы знаем это лучше, чем знали когда-либо прежде.

Ф.Ницше

\*\*\*

Один лишь человек знает, что он должен умереть, но именно это знание в каком-то смысле поднимает его над смертностью, делая его сопричастным видению вечной истины... Истина жестока, но ее можно полюбить, и она освобождает тех, кто любил ее.

Дж. Сантаяна

## СЛОВАРЬ ОСНОВНЫХ ТЕРМИНОВ

**АБСОЛЮТ** – духовное первоначало всего сущего, которое мыслится как нечто единое, всеобщее, безначальное и бесконечное и противопоставляется всякому относительному бытию.

**АБСУРД** – бессмыслица, нелепость.

**АКСИОЛОГИЯ** – философское учение о природе ценностей, их месте в реальности и о структуре ценностного мира, то есть о связи различных ценностей между собой, с социальными и культурными факторами и структурой личности.

**АНТИНОМИЯ** – противоречие между двумя законами, суждениями, умозаключениями, одинаково логически доказуемыми.

**АНТИТЕЗИС** – суждение, противоречащее тезису; в процессе диалектического развития – отрицательный момент, противопоставляемый исходному положительному моменту – тезису.

**АППЕРЦЕПЦИЯ** – зависимость восприятия от прошлого опыта, от запаса знаний и общего содержания психической деятельности человека.

**АРХЕТИП** – изначальная, врожденная психическая структура, находящаяся в глубинах «коллективного бессознательного» и составляющая основу общечеловеческой символики.

**БЕСКОНЕЧНОЕ** – философское понятие, отражающее безграничность и беспредельность развития материи и идеи (духа), неисчерпаемость их познания.

**БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ** – совокупность психических процессов, операций и состояний, не представленных в сознании субъекта.

**БЫТИЕ** (синоним *существования, экзистенции*) – некая изначальная, непосредственная, нерасчлененная целостность

субъекта и объекта; наличное бытие вещи, в отличие от сущности, которое постигается опытом, а не мышлением; нечто, не являющееся субстанцией и соотносительное с трансценденцией; реальность, которую невозможно описать никаким методом.

**ГЕРМЕНЕВТИКА** – 1) искусство и теория истолкования текстов; 2) течение в современной философии. При всем различии вариантов герменевтики общими ее чертами являются недоверие к непосредственным свидетельствам сознания, принципу достоверности самопознания и обращение к косвенным свидетельствам о жизни сознания, воплощающимся не столько в логике, сколько в языке.

**ГНОСЕОЛОГИЯ (ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ)** – раздел философии, в котором изучаются проблемы природы и возможностей познания, отношения знания к реальности, исследуются всеобщие предпосылки познания, выявляются условия его достоверности и истинности.

**ДИАЛЕКТИКА** – учение о наиболее общих закономерных связях и становлении, развитии бытия и познания и основанный на этом учении метод творчески познающего мышления.

**ИММАНЕНТНОЕ** – понятие, означающее внутренне присущее какому-либо предмету, явлению, процессу то или иное свойство, закономерность.

**ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ** – в различных направлениях феноменологии – направленность сознания на предмет, основополагающая характеристика сознания и его актов; первичная смыслообразующая устремленность сознания к миру, смыслоформирующее отношение сознания к предмету.

**ИНТЕНЦИЯ** – намерение, цель.

**ИНТЕРПРЕТАЦИЯ** – в науках историко-гуманитарного цикла – истолкование текстов, направленное на понимание их смыслового содержания. В герменевтике интерпретация направлена на постижение смысла текста как сообщения, адресованного потенциальному читателю.

**ИНТУИЦИЯ** – процесс непосредственного получения знания посредством целостного схватывания проблемной ситуации без дискурсивного его выведения и доказательств.

**ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ** – лежащее за пределами разума, недоступное постижению в рамках логического мышления, противоположное рациональному.

**КОММУНИКАЦИЯ** – общение, обмен мыслями, сведениями и т.д., передача того или иного содержания от одного сознания к другому; в экзистенциализме – процесс, посредством которого «Я» становится самим собой, обнаруживая себя в другом.

**КОНСТИТУИРОВАНИЕ** – понятие феноменологии Гуссерля, обозначает специфическую способность сознания, процесс, в котором сознание не воспринимает мир, а активно воссоздает его в себе, из себя и для себя.

**ЛОГИКА** – наука о законах, формах и приемах познания мира на степени абстрактного мышления, а также о языке как средстве такого познания.

**МЕТАФИЗИКА** – учение о предельных, сверхопытных принципах и началах бытия.

**МЕТОД** – путь исследования, форма теоретического и практического освоения действительности, исходящая из закономерностей движения изучаемого объекта; система регулятивных принципов практической и познавательной деятельности.

**ОБЪЕКТИВНОЕ** – то, что принадлежит самому объекту, не зависит от субъекта.

**ОНТОЛОГИЯ** – учение о бытии, о сущем, о его формах и фундаментальных принципах, о наиболее общих определениях и категориях бытия.

**ПАРАДОКС** – рассуждение, доказывающее как истинность, так и ложность некоторого предложения (или доказываю-

щее как это предложение, так и его отрицание).

**ПЕРЦЕПЦИЯ** – в современной психологии то же, что и восприятие. Лейбниц употреблял термин «перцепция» для обозначения смутного и бессознательного восприятия, в противоположность ясному его осознанию (апперцепции).

**ПРЕДМЕТ** – некоторая целостность, выделенная из мира объектов в процессе человеческой деятельности и познания.

**ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ** – один из двух моментов конкретного единства, которые являются сторонами противоречия.

**ПРОТИВОРЕЧИЕ** – взаимодействие противоположных, взаимоисключающих сторон и тенденций предметов и явлений.

**ПСИХОАНАЛИЗ** – комплекс гипотез и теорий, объясняющий роль бессознательного в жизни человека и развитии человечества, а также разработанный Фрейдом метод лечения психических заболеваний.

**РАЦИОНАЛЬНОЕ** – относящееся к разуму, установленное и обоснованное им, проистекающее из него, доступное его пониманию.

**РОМАНТИЗМ** – идейное и художественное движение первой половины XIX века, основной пафос которого заключается в разоблачении дисгармонии современного мира, в стремлении к целостному человеческому развитию и гармоничным общественным связям.

**СКЕПТИЦИЗМ** – такая познавательная позиция, в основе которой лежит недоверие к любым определенным взглядам и представлениям, сомнение в существовании истины и возможности какого-либо надежного ее критерия.

**СУБЪЕКТИВНОЕ** – то, что принадлежит субъекту, где под субъектом понимается носитель предметно-практической деятельности и познания, источник активности, направленной на объект.

**СУЩЕСТВОВАНИЕ** – см. *бытие*.

**ТЕЗИС** – в широком смысле любое утверждение.

**ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ** – относящийся к априорным (до-опытным или вне-опытным) условиям возможности познания.

**ТРАНСЦЕНДЕНТНЫЙ** – сверхъестественный, выходящий за пределы естественных познавательных способностей и ставящий человека в зависимость от благодати.

**ТРАНСЦЕНДЕНЦИЯ** – (по Ясперсу) зависимость человеческой реальности от чего-то иного, что уже не есть человек; это «иное», открывающееся в акте веры, Божественное не имеет позитивного определения и определяется чаще всего через отрицание.

**ФЕНОМЕНОЛОГИЯ** – одно из основных направлений современной западной философии. Специфика феноменологии как философского учения состоит в отказе от любых идеализаций в качестве исходного пункта и принятии единственной предпосылки –

возможности описания спонтанно-смысловой жизни сознания (Гуссерль) или истолкования фундаментальных структур человеческого существования (Хайдеггер) – возможности, укорененной в самом сознании и бытии.

**«ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ»** – иррациональное философское течение кон. XIX – нач. XX вв., выдвигающее в качестве исходного понятия «жизнь» как некую интуитивно постигаемую целостную реальность, не тождественную ни духу, ни материи.

**ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ** – философское течение, выдвигающее на передний план абсолютную уникальность человеческого бытия, не допускающую выражения на языке понятий.

## **ОБ АВТОРЕ**

**ЧЕРДАНЦЕВА ИННА ВЛАДИМИРОВНА.** Окончила химический факультет Алтайского государственного университета. Кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии Алтайского государственного университета.

Область научных интересов: онтология, теория познания, философия культуры, эстетика. Кандидатская диссертация – «Ирония как метод философствования». Основное направление в рамках онтологии и теории познания – «Непостижимое: способы познания и выражения».

## ANNOTATION

This book presents the course of lectures, addressed to students and teachers and devoted to the study of the genesis and the principal methodological functions of the irony.

Aspiration to the wholesided humanisation of philosophy as a special sphere of the human culture, calls for necessity of reorganizing of the purposes and the tasks of philosophy. The transfert of the accent from philosophy as the sphere of cognition of the whole world being to philosophy as the sphere of cognition of human being, leads to the research of the methods which should be the most adequate expressers the unknown being of the world. Our interest to the problem of the irony is due to the fact that the irony can just appear as one of the methods. For this, in the present course is being done a research of the irony in all the modes and forms.

The course of lectures can be separated into two parts. The first of them studies the basic attributes of the category of the irony characteristic for different phases of its development. Besides, here is done a comparative analysis of the cognition of romantic irony to the cognition of humour and witty mind.

The second part is dedicated to the study of the ironic method of the philosophy as a way of study of being, also are searched for the possibilities of irony as a way of study of being.

The book is written in a clear and simple way. Scientific exposition goes together with literature artistic illustrations.

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>ПРЕДИСЛОВИЕ</b> .....	3
<b>ТЕМА ПЕРВАЯ,</b> ПОЗНАКОМИВШИСЬ С КОТОРОЙ, УЖЕ ЛЕГКО МОЖНО ДОГАДАТЬСЯ О ТОМ КАКИЕ ОСНОВНЫЕ ПОДХОДЫ К ОПРЕДЕЛЕНИЮ СОДЕРЖАНИЯ ПО- НЯТИЯ ИРОНИИ СУЩЕСТВУЮТ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ, НО ЕЩЕ ДО- ВОЛЬНО ТРУДНО ПОНЯТЬ, ДЛЯ ЧЕГО НАМ ПОНАДОБИЛОСЬ ЗНАНИЕ ТА- КОГО РОДА И К КАКИМ ПОСЛЕДСТВИЯМ ОНО МОЖЕТ ПРИВЕСТИ	
<b>ЛЕКЦИЯ ПЕРВАЯ</b> , в которой происходит трогательная первая встреча автора и чита- телей, причем автор не только говорит о цели своего «иронического» курса лекций, но и начинает рассказ о тех незапамятных временах, когда ирония еще не входила в состав достопочтенных философских категорий .....	6
<b>СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ</b> .....	15
<b>ЛЕКЦИЯ ВТОРАЯ</b> , в которой продолжается рассказ о сложной историко-философской судьбе понятия иронии и говорится о тех смыслах, которые оно приобретает в темные средние века, сложную эпоху Возрождения и ясный век Просвещения .....	16
<b>СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ</b> .....	22
<b>ЛЕКЦИЯ ТРЕТЬЯ</b> , в которой осуществляется сказочное превращение иронии из по- нятия в категорию философии и эстетики благодаря чудесной помощи немецкого ро- мантика Фридриха Шлегеля – пламенного почитателя иронического начала и талантлив- ого создателя его новых смыслов .....	23
<b>ЛЕКЦИЯ ЧЕТВЕРТАЯ</b> , в коей происходит обращение к тем исследователям, кото- рые изучают категорию романтической иронии (несмотря на то, что не они ее изобре- ли), причем в результате этого как романтическая ирония обогащает и углубляет свое содержание, так и авторы получают удовольствие от того, чем они занимаются .....	32
<b>СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ</b> .....	43
<b>ЛЕКЦИЯ ПЯТАЯ</b> , в которой делается особый акцент на эстетическом содержании романтической иронии, а также проводится ее сравнение с юмором и остроумием (и не только с ними) с целью выяснения именно <i>иронической</i> специфики .....	45
<b>СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ</b> .....	51
<b>ЛЕКЦИЯ ШЕСТАЯ</b> , в которой мы обнаруживаем, что умонастроение, вызываемое иронией, может быть связано не только с карнавальным триумфом над окружающей действительностью, но и с трагическим состоянием духа, и помогает нам то осознать загадочный датский философ Серен Кьеркегор .....	53



<b>ЛЕКЦИЯ СЕДЬМАЯ</b> , продолжающая шестую, называемая так же, как и шестая, имеющая тот же самый эпиграф и развивающая тот же самый смысл .....	61
<b>СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ</b> .....	71

<b>ЛЕКЦИЯ ВОСЬМАЯ</b> , в которой мы имеем дело с попыткой выяснения иронического смысла, содержащегося в работах «философов жизни», а также с дальнейшими превращениями категории иронии, юмора и остроумия .....	73
<b>СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ</b> .....	85

<b>ЛЕКЦИЯ ДЕВЯТАЯ</b> , очень кратко представляющая развитие категории иронии на современном этапе и интересная тем, что к концу этой лекции нормального читателя может охватить некоторое чувство неудовлетворенности от того, что его знания об иронии расширяются, но это почему-то никоим образом не влияет на представления читателя о том, что ему делать с этими знаниями .....	87
<b>СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ</b> .....	100

## **ТЕМА ВТОРАЯ,**

В КОТОРОЙ АВТОР НАКОНЕЦ-ТО ПРИЗНАЕТСЯ ЧИТАТЕЛЮ В ТОМ, ПОЧЕМУ ОН ЗАИНТЕРЕСОВАЛСЯ КАТЕГОРИЕЙ ИРОНИИ И ПЫТАЕТСЯ ПРИОБЩИТЬ ЧИТАТЕЛЯ К РАЗДЕЛЕНИЮ СВОЕГО ВОСТОРГА ОТ ВИДЕНИЯ ИРОНИИ В КАЧЕСТВЕ МЕТОДА ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ СО ВСЕМИ ВЫТЕКАЮЩИМИ ОТСЮДА ПОСЛЕДСТВИЯМИ

<b>ЛЕКЦИЯ ДЕСЯТАЯ</b> , объясняющая читателям, какой аспект в содержании категории иронии интересует автора и пытающаяся выяснить, что такое философствование на примере работ Мартина Хайдеггера и Карла Ясперса .....	104
---	-----

<b>ЛЕКЦИЯ ОДИННАДЦАТАЯ</b> , в которой автор пытается проникнуть в тайну бытия косвенным образом, используя для этого работу С.Л.Франка, который и не подозревал, что, написав «Непостижимое», он окажет автору неоценимую помощь .....	115
<b>Список литературы</b> .....	122

<b>ЛЕКЦИЯ ДВЕНАДЦАТАЯ</b> , в которой ирония из метода философствования превращается в метод постижения бытия, причем основания для такого превращения автор черпает из экзистенциальных источников, а ирония при этом претерпевает не только трансформацию, но и сравнение с тем, какой она была раньше .....	125
<b>Список литературы</b> .....	135

<b>ЛЕКЦИЯ ТРИНАДЦАТАЯ</b> , в которой автор пытается осознать возможности, возникающие у иронии как метода постижения бытия, и читатели могут убедиться в том, что насмешки доводят философов не только до плохого .....	136
<b>Список литературы</b> .....	144

<b>ЛЕКЦИЯ ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ</b> , в которой в форме одного диалога коротко и просто представлен материал последних четырех лекций .....	145
---	-----

<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	153
<b>ЦИТАТЫ, АФОРИЗМЫ, ВЫСКАЗЫВАНИЯ</b> .....	154
<b>СЛОВАРЬ ОСНОВНЫХ ТЕРМИНОВ</b> .....	157
<b>ОБ АВТОРЕ</b> .....	160
<b>ANNOTATION</b> .....	161

## CONTENTS

<b>INTRODUCTION</b> .....	3
<b>THEME ONE,</b>	
GETTING ACQUAINTED WITH, IT IS ALREADY EASY TO GUESS, WHAT BASIC APPROACHES TO THE DEFINITION OF THE NOTION OF ESSENCE OF IRONY EXIST IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY, BUT FAIRLY DIFFICULT TO UNDERSTAND WHY WE NEED KNOWLEDGE OF THIS KIND AND WHAT CONSEQUENCIES IT CAN LEAD TO	
<b>LECTION ONE</b> , in which a touching meeting of the author with the readers takes place, moreover the author not only speaks about the aim of his ironic course of lectures, but begins his story about the immemorial times, when irony didn't form part of the worthy philosophical categories .....	6
<b>LIST OF LITERATURE</b> .....	15
<b>LECTION TWO</b> , in which the story about a complicated historic-philosophical destiny of the notion irony continues, it is said about the meanings, which it acquires in the dark middle ages, in the complicated age (epoch) of Renaissance and in the bright age of Enlightenment .....	16
<b>LIST OF LITERATURE</b> .....	22
<b>LECTION THREE</b> , in which a mystery metamorphosis of irony from the notion to the category of philosophy and aesthetics fulfills due to wonderful help of German Romantic Friedrich Schlegel – a passionate adorer of the ironic origin and a talented creator of his new meanings .....	23
<b>LECTION FOUR</b> , in which there is an appeal to the researchers, who study the category of romantic irony (despite the fact that it was not they who invented it), moreover as a result as well as the romantic irony enriches and deepens its essence, the authors derive satisfaction from what they deal with .....	32
<b>LIST OF LITERATURE</b> .....	43
<b>LECTION FIVE</b> , in which a special accent is made on the aesthetic essence of romantic irony, and its comparison with humour and wit (and not only with them) is made with the aim of clearing up the very ironic specification .....	45
<b>LIST OF LITERATURE</b> .....	51
<b>LECTION SIX</b> , in which we discover, that the speculation, made by irony, may be connected not only with the carnival triumph over the environment, but with the tragic shape of spirit, and the one who helps us to understand this is the Dutch philosopher Søren Kierkegaard .....	53
<b>LECTION SEVEN</b> , continuing the sixth one, having the title as sixth one, having the same epigraph, and developing the same sense .....	61
<b>LIST OF LITERATURE</b> .....	71

<b>LECTION EIGHT</b> , in which we deal with the attempt of clearing up ironic sense, being contained in the works of «the philosophers of life» and with the further metamorphosis of category of irony, humour and wit .....	73
<b>LIST OF LITERATURE</b> .....	85

<b>LECTION NINE</b> , very briefly presenting the development of irony at the contemporary stage and is interesting by the fact that by the end of this lection a normal reader can acquire a peculiar sense of dissatisfaction by the reason that his knowledge about irony is broadening, but this by no means influence his idea what to do with such knowledge .....	87
<b>LIST OF LITERATURE</b> .....	100

## **THEME TWO,**

IN WHICH THE AUTHOR FINALLY CONTESTS TO THE READERS WHY HE GOT INTERESTED IN THE CATEGORY OF IRONY AND ATTEMPTS TO ANNEX THE READERS TO SHARE HIS DELIGHT FROM TREATING THE IRONY AS A METHOD OF PHILOSOPHIZING WITH ALL THE CONSEQUENCES ENSUING THEREFROM

<b>LECTION TEN</b> , explaining to the readers, what aspect in the essence of category of irony attracts the author, and attempting to explain, what the philosophizing is on the works of Martin Highdagger and Karl Jaspers as an example .....	104
---	-----

<b>LECTION ELEVEN</b> , in which the author attempts to penetrate the mystery of being in the indirect way, using for this the work of S.L.Frank, who did not even suspect that having written Unfathomable», he rendered the author inestimable assistance .....	115
<b>LIST OF LITERATURE</b> .....	122

<b>LECTION TWELVE</b> , in which irony turns from the method of philosophizing into the method of cognition of being, moreover the author finds the basis for such metamorphosis in the existent origins, and irony undergoes not only the transformation, but the comparison with what it was before .....	125
<b>LIST OF LITERATURE</b> .....	135

<b>LECTION THIRTEEN</b> , in which the author attempts to realize the possibilities, arising in the irony as a method of cognition of being and the readers can make sure that mockery drives philosophers not only to the bad .....	136
<b>LIST OF LITERATURE</b> .....	144

<b>LECTION FOURTEEN</b> , in which the material of the four latest lectures is presented very briefly .....	145
---	-----

<b>CONCLUSION</b> .....	153
<b>QUANTATIONS, APHORISM, OPINIONS</b> .....	154
<b>GLOSSARY OF BASIC TERMS</b> .....	157
<b>ABOUT AUTHOR</b> .....	160
<b>ANNOTATION</b> .....	161

Научное издание

СЕРИЯ  
«ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ»  
*Выпуск 9*

Черданцева Инна Владимировна

**Ирония: от понятия  
к методу философствования,  
или до чего доводят философов насмешки**

Курс лекций

Корректор *Н.А. Зайцева*  
Компьютерная верстка *С.И. Недвиги*  
Печать *И.В. Зыкина*

Изд. лиц. № 071278 от 25 марта 1996 г.  
Подписано в печать 25.05.99. Формат 60×84  $\frac{1}{16}$ . Бумага «Union Print».  
Гарнитура «Times New Roman Cyr». Печать на ризографе.  
Усл. печ. л. 9,64. Уч.-изд. л. 9,31. Тираж 300 экз.  
Банк культурной информации. 620026, Екатеринбург, ул. Р.Люксембург, 56.  
Тел./факс: +7 /3432/ 22–15–46.

**В БЛИЖАЙШИХ ВЫПУСКАХ СЕРИИ  
«ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ»:**

**О.А.ПОКОТИЛО**  
**ЖИЗНЬ МУЗЫКИ**  
МУЗЫКАЛЬНЫЙ ПРОЦЕСС  
КАК ЦЕЛОСТНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

В книге рассматриваются содержание музыкального процесса, его особенности, соотношение музыкального образа и действительности, а также характеризуются роли композитора, исполнителя, слушателя и музыковеда в структуре музыкального процесса.

Книга адресована всем, кто интересуется проблемами музыкального творчества, философией музыки. Она будет полезна как музыкантам-профессионалам, музыковедам, эстетикам, культурологам, философам, так и широкому кругу читателей.



